



أَبُو إِدْرِيسَ

فِي التَّحْقِيقِ عَلَى التَّحْقِيقِ

الجزء الأول

تأليف

الإمام الحسين

تحقيق

مؤسسة تنظيم ودراسة الأمانة الحسينية - قم

أَنفَاءُ الْمَدَائِدِ

أَوَّلُ الْإِمَامِ دَلِيلُهُ

فِي التَّعْلِيلِ عَلَى الْكُفَايَةِ

الجزء الأول

تأليف

الإمام الخميني

تحقيق

مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني



أشوار الهماءة فف الةلفة على الكفاة	* اسم الكتاب:
الإمام الهمفنف (قهه)	* المؤلف:
مؤسسة تنظم ونشر أثار الإمام الهمفنف (قهه)	* الةقفق ونشر:
ارءفبهشت ١٣٧٢ - ذوالقهة ١٤١٣	* سنة الطبع:
الأولى	* الطبعة:
مكتب الإعلام الإسلامف	* المطبعة:
٥٠٠٠ نسخة	* الكمة:
٣٧٠ توماناً	* الثمن:

امم الةقوق مةفوظة ومسجلة
لمؤسسة تنظم ونشر أثار الإمام الهمفنف قهس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على
أشرف النبيين محمد وآله المعصومين الطاهرين
لعلَّ من أهم مميزات مدرسة أهل البيت عليهم السلام ، هي تلك
الثروة العلمية الهائلة ، التي تمثلت بألاف الكتب والأسفار في شتى
العلوم ومختلف أنواع المعارف وشؤون الثقافات ومجالات الفكر .
حيث توجهت إلى التأليف والتصنيف ، وإجالة الأقلام حول الفنون
المختلفة همم الأكابر من أهل الفضل وذوي النبل ، الذين لم يألوا جهداً في
هذا الشأن بنشر العلوم وبثها ، وتنميق الرسائل وصقلها وتهذيبها ، فلهذه
تعالى درهم ، وعليه أجرهم .

ومن جملة ما ألفوا من تلك الفنون وأكثرها فيها ، علم أصول
الفقه أو علم أصول الاستنباط ، الذي هو من أهم العلوم الإسلامية

واغلاها، وأرفع المعارف الآلهية وأعلاها؛ وإنما كثرت مؤلفاتهم في هذا العلم وتنوعت، لأن باب الإجتهد في الأحكام الشرعية الفرعية مفتوح عندهم على مصراعيه، ولا يجوزون تقليد الموتى ابتداءً في الفروع، ولا في الأصول مطلقاً؛ فكشف علماء الإسلام عن ساق الجد والجدد فنضدوا قواعده، ورفضوا مباحثه مثابرين على العمل، معانين فيه أتعاباً وجهوداً، ومازالوا يتدرجون في مراقبي علوه، وسالماً نموه خلفاً عن سلف وجيلاً بعد آخر.

من تلق منهم تلق كهلاً أوفى علم الهدى بحر الندى المورد
ولانشك في أن بذرة التفكير الأصولي وجدت لدى فقهاء أصحاب
الأئمة عليهم السلام منذ أيام الصادقين عليهما السلام على مستوى
تفكيرهم الفقهي، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ماترويه كتب
الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية
الاستنباط، وجهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق عليه السلام وغيره
من الأئمة عليهم السلام وتلقوا جوابها منهم^(١).

وكتب المسائل المروية عن الأئمة عليهم السلام موجودة بأيدينا إلى
هذا الوقت، حيث رتبها بعض المتأخرين على ترتيب المصنفين في هذا
العلم منها:

١- كتاب أصول آل الرسول صلى الله عليه وآله في استخراج

(١) انظر المعالم الجديدة للأصول للسيد الشهيد الصدر: ٤٧.

أبواب أصول الفقه من روايات أهل البيت عليهم السلام للعلامة الكبير السيد الشريف ميرزا محمد هاشم ابن الميرزا زين العابدين الموسوي الخوانساري المتوفى سنة ١٣١٨ هـ جمع فيه الأحاديث الماثورة عنهم عليهم السلام في قواعد الفقه والأحكام ورتبها على مباحث أصول الفقه .

٢- (كتاب الأصول الأصلية والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المروية) تأليف العلامة الأوحد الحجة السيد عبد الله بن محمد الرضا شبر الحسيني الكاظمي المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ جمع فيه المهمات من المسائل الأصولية المنصوصة من الآيات والروايات . فبلغ مجموع الروايات ١٩٠٣ ألف وتسع مائة وثلاثة أحاديث ؛ وقد جعل كتابه هذا رابع مجلدات كتابه الكبير الموسوم بـ (جامع المعارف والأحكام) (١) .

ولا بأس هنا في هذا المقام أن نستعرض بعض الروايات الواردة في هذا الشأن كشاهدٍ على ذلك ، فمنها :

ماورد في أصل البراءة : فقد أخرج الإمام الكليني - قدس سره - في كتابه الحافل الموسوم بـ (الكافي) بإسناده عن أبي الحسن زكريا بن يحيى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

(ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم) (٢) .

(١) انظر الذريعة للحجة الأكبر الشيخ الطهراني ٢ : ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢) الكافي ١ : ١٢٦ حديث ٣ باب حجج الله على خلقه .

و منها ماورد في حجية الظاهر : وقد أورد منها الإمام الكليني - قدس سره - في كتابه المذكور عن عمر بن قيس ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول :

(إنَّ اللهَ تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه ويبيته لرسوله صلى الله عليه وآله ...)(١).

و منها ماورد في الاستصحاب : فعن عبد الله بن بكير ، عن أبيه ، قال : قال لي أبو عبد الله عليه السلام :

(إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضاً ، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت) .

و منها ماورد في أصالة الحلية : فقد أخرج الشيخ الصدوق - رحمه الله - عن عبد الله بن سنان قال : قال أبو عبد الله عليه السلام :

(كلُّ شيءٍ يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً ، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)(٢) .

و منها ماورد في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة : أخرج الإمام الكليني - رضوان الله عليه - عن سماعة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر ، ولا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره؟ قال :

(١) نفس المصدر السابق ١: ٤٨ حديث ٢ باب الرد إلى الكتاب والسنة ...

(٢) الفقيه ٣: ٢١٦ حديث ١٠٠٢ باب ٩٦ الصيد والذبائح .

(يهرقهما جميعاً ويتمّم) (١).

إلى غير ذلك مما يطول بذكره المقام.

و على كلِّ حال فقد ذُكر أن هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٩٩ هـ
صنّف كتاب (الألفاظ ومباحثها).

ثمّ يونس بن عبدالرحمن مولى آل يقطين صنّف كتاب (اختلاف
الحديث ومسائله) وهو مبحث تعارض الحديثين، ومسائل التعادل
والترجيح في الحديثين المتعارضين.

وبعد ذلك نالت حلقات التصنيف في هذا العلم الشريف،
وازداد ثراءً ووضوحاً وتألّفاً على مدى التاريخ العلمي، وها نحن -وروماً
للاختصار- نورد قائمة إجمالية مختصرة جداً، نقدمها كفهرست تاريخي
لأشهر الكتب التي دارت بحوثها حول أصول الفقه.

فمنها: كتاب (الخصوص والعموم) و(إبطال القياس) و(نقض
اجتهاد الرأي على ابن الراوندي) وهذه كلها من تصنيفات شيخ المتكلّمين
أبي سهل النوبختي إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل الفضل
ابن نوبخت، من أهل القرن الثالث الهجري.

ومنها: كتاب (خبر الواحد والعمل به) وكتاب (الخصوص
والعموم) لشيخ المتكلّمين في عصره أبي محمّد الحسن بن موسى
النوبختي.

و منها: (كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس) للشيخ
الفقيه الأعظم أبي علي محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الاسكافي،
من أهل القرن الثالث.

و منها: (إبطال القياس) للمتكلم المشهور أبي منصور الصرام
النیشابوري، من أهل القرن الثالث.

و منها: (مسائل الحديثين المختلفين) للشيخ الفقيه محمد بن أحمد
ابن داود بن علي بن الحسن، المعروف بابن داود، المتوفى سنة ٣٦٨ هـ.
و منها: (كتاب في أصول الفقه)^(١)، للإمام الكبير أبي عبد الله
محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد، المتوفى سنة
٤١٣ هـ.

و منها: (الذريعة في علم أصول الشريعة) و(مسائل الخلاف في
أصول الفقه) و(إبطال القياس) لعلم الهدى السيد المرتضى الشريف
الموسوي أبي القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن
إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام المتوفى سنة ٤٣٦ هـ.

و منها: (عدة الأصول) و(و مسألة حجية خبر الواحد) لشيخ
الطائفة الإمام أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المتوفى
سنة ٤٦٠ هـ.

و منها: (المصادر في أصول الفقه) و(التنقيح) للإمام الشيخ سديد

(١) أدرجه بتمامه الشيخ أبو الفتح الكراچكي في كتابه (كنز الفوائد) في الجزء ٢ صفحة ١٥.

الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي، من أهل القرن الخامس الهجري .

و منها (غنية النزوع) للفقيه الكبير السيد حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي، المتوفى سنة ٥٧٩ هـ.

و منها : (معارج الوصول إلى علم الأصول) و(نهج الوصول إلى علم الأصول) للفقيه الكبير المحقق الشيخ أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلبي، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ.

و منها : (غاية الوصول في شرح مختصر الأصول) و(مبادئ الوصول إلى علم الأصول) و(النكت البديعة في تحرير الذريعة) و(نهج الوصول إلى علم الأصول) و(نهاية الوصول إلى علم الأصول) و(منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول) و(تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول) و(تعليقة على عدة الأصول) و(تعليقة على معارج الوصول) لآية الله العلامة جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن محمد المطهر الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ.

و منها : (شرح التهذيب الجمالي في أصول الفقه) للفقيه الكبير الشهيد الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جمال الدين مكي العاملي، المعروف بالشهيد الأول، المستشهد سنة ٧٨٦ هـ.

و منها : (معالم الدين وملاذ المجتهدين) للمحقق الكبير الشيخ جمال الدين الحسن بن زين الدين العاملي الجباعي، المتوفى سنة

١٠١١هـ.

- ومنها: (زبدة الأصول) للعلامة الأكبر الشيخ بهاء الدين محمد ابن الحسين العاملي، المعروف بالبهائي، المتوفى سنة ١٠٣١ هـ.
- ومنها: (الوافية) للمولى الفاضل عبدالله بن محمد البشروي الخراساني التونسي، المتوفى سنة ١٠٧١ هـ.
- ومنها: (الحاشية على المعالم) للمحقق الكبير الشيخ محمد بن الحسن الشيرواني المتوفى سنة ١٠٩٨ هـ.
- ومنها: (شرح الوافية) للمحقق السيد صدر الدين محمد بن مير محمد باقر الرضوي القمي، المتوفى سنة ١١٦٠ هـ.
- ومنها: (الفوائد الحائرية) للمحقق الإمام الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل، المشهور بالوحيد البهبهاني، المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ.
- ومنها: (الوافي) و(المحصل) للمحقق المقدس الكاظمي البغدادي السيد محسن بن الحسن الأعرجي، المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ.
- ومنها: (القوانين) للعلامة المحقق الميرزا أبي القاسم بن محمد حسن الجيلاني القمي، المتوفى سنة ١٢٣١ هـ.
- ومنها: (فرائد الأصول) المعروف بالرسائل، لإمام المحققين الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، المتوفى سنة ١٢٨١ هـ.
- ومنها: (كفاية الأصول) وهو كتاب جامع في أصول الفقه للمحقق الأكبر الشيخ محمد كاظم الهروي الخراساني المتوفى سنة

١٣٢٩ هـ، وهذا الكتاب هو المتداول في التدريس في الجامعات الحوزوية الإسلامية منذ زمن تأليفه وإلى يومنا هذا، وعليه فقد كثرت شروح هذا المتن والتعليقات عليه من قبل محققي هذا الفن والمختصين به، ونذكر ماتيسر لنا الآن ذكره من تلك الشروح والتعليقات فمناها:

١- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: للميرزا حسن بن عزيز الله الرضوي القمي المتوفى سنة ١٣٥٢ هـ.

٢- شرح الكفاية: للشيخ علي بن قاسم القوجاني المتوفى سنة ١٣٣٣ هـ.

٣- نهاية الدراية في شرح الكفاية: للشيخ محمد حسين بن محمد حسن المعين الأصفهاني الكمباني المتوفى سنة ١٣٦١ هـ.

٤- شرح الكفاية: للعلامة الشيخ عبدالحسين بن الشيخ عيسى الرشتي النجفي، المتوفى سنة ١٣٧٣ هـ.

٥- حقائق الأصول: للإمام السيد محسن بن السيد مهدي بن السيد صالح الحكيم المتوفى سنة ١٣٩٠ هـ. وله حاشية قديمة على الجزء الثاني فرغ منها سنة ١٣٣٩ هـ.

٦- شرح الكفاية: للشيخ محمد الشهير بسلطان العراقي.

٧- شرح الكفاية: للشيخ مهدي بن الشيخ حسين بن عزيز الخالصي الكاظمي المتوفى سنة ١٣٤٣ هـ في المشهد الرضوي المقدس.

٨- شرح الكفاية: (فارسي) موسوم بـ (خودآموز كفاية) طبع في

المشهد الرضوي الشريف .

٩- الحاشية على الكفاية : للسيد إبراهيم بن السيد محمد شبر

الحسيني ، وهي على الجزء الأول من الكتاب .

١٠- الحاشية عليها : للشيخ محمد إبراهيم بن الشيخ علي بن

محمد حسين الكلباسي .

١١- الحاشية عليها : للشيخ الميرزا أبي الحسن بن عبدالحسين

المشكيني ، المتوفى بالنجف الاشرف سنة ١٣٥٨ هـ .

١٢- الحاشية عليها : للشيخ الميرزا أحمد ابن المصنف الخراساني .

١٣- الحاشية عليها : للسيد أحمد بن السيد علي أصغر

الشهرستاني .

١٤- الحاشية عليها : للميرزا باقر الزنجاني .

١٥- الحاشية عليها : للمولى محمد تقي الكلبايگاني البصير ،

المتوفى سنة ١٣٥٢ هـ .

١٦- وسيلة الوصول إلى كفاية الأصول : للشيخ محمد تقي بن

الشيخ يوسف الحاريسي العاملي .

١٧- الحاشية عليها : للسيد حسن اليزدي ، المتوفى سنة ١٣٥٩ هـ .

١٨- الحاشية عليها : للسيد محمد حسين الطباطبائي .

١٩- الحاشية عليها : للسيد حسين بن علي بن أبي القاسم بن

محمد حسن الحسيني البختياري الأصفهاني .

- ٢٠- الهداية في شرح الكفاية : لمرجع المسلمين الراحل آية الله السيد شهاب الدين بن السيد محمود المرعشي النجفي .
- ٢١- الهداية في شرح الكفاية : للشيخ عبدالحسين بن محمد تقي ابن الحسن بن أسدالله الذرفولي الكاظمي ، المتوفى سنة ١٣٣٦ هـ .
- ٢٢- الحاشية عليها : للشيخ محمد علي بن محمد جعفر القمي المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ .
- ٢٣- هداية العقول في شرح كفاية الأصول : للميرزا فتاح بن محمد علي بن نورالله الشهيدي التبريزي .
- ٢٤- الحاشية عليها : للميرزا علي بن الشيخ عبدالحسين بن المولى علي أصغر الأيرواني المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ .
- ٢٥- الحاشية عليها : للشيخ علي بن الشيخ يوسف بن علي الفقيه الحارثي العاملي .
- ٢٦- الحاشية عليها : للسيد محمد بن علي بن علي تقي الحسيني الكوهكمري التبريزي .
- ٢٧- الحاشية عليها : لولد المصنّف الميرزا محمد ، المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ .
- ٢٨- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول : للشيخ عبدالنبي الوفسي العراقي .
- ٢٩- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول : للشيخ مرتضى بن

محمد حسن المظاهري الأصفهاني .

٣٠- الحاشية عليها : للشيخ مهدي بن إبراهيم بن هاشم الدجيلي

الكاظمي المعروف بجرموقه، المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ .

٣١- نهاية المأمول في الأصول : للسيد هادي بن حسين

الأشكوري .

٣٢- هداية العقول في شرح كفاية الأصول : للسيد محمد علي

الموسوي الحمامي .

٣٣- الهداية في شرح الكفاية : للسيد محمد جعفر الشيرازي .

٣٤- الحاشية : للسيد محمد النجف آبادي الأصفهاني .

٣٥- حاشية كفاية الأصول : للسيد محمد الموسوي الكازروني .

٣٦- الحاشية عليها : للشيخ عباس علي الشاهرودي .

٣٧- دروس وحلول في شرح كفاية الأصول : للسيد علي

العلوي ، المتوفى سنة ١٤٠٢ هـ .

٣٨- شرح الكفاية : للشيخ عبدالكريم الخوئيني .

٣٩- طريق الوصول إلى تحقيق كفاية الأصول : للشيخ محمد

الكرمي .

٤٠- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول : للشيخ محمد علي

الاجتهادي .

٤١- تعليقة على الكفاية : لآية الله الشهيد السعيد السيد مصطفى

نجل الإمام الخميني قدس سرهما المستشهد سنة ١٣٩٧ هـ^(١).

حول تعلية الإمام الخميني

لقد أضاف السيد الإمام الخميني قدس سره على هذا العلم من نظراته الشمولية، وآراءه العميقة، ماجلّى غوامضه وكشف أسرارهِ وأوسع شواطئه وعمق أغواره، وانعكست على جميع الأبواب التي طرقها، والعلوم التي بحثها، ويتجلّى هذا واضحاً في دقته حين يستعرض الآراء الفلسفية التي استعان بها بعض علمائنا العظام في بحوثهم الأصولية، فينقدها بفكره الثاقب، ويكشف عن مكامن أخطائها، ويعالج مواضع ضعفها، ويضع كل شيء في نصابه وعلى مسيره الصحيح. هذا ما تراه بوضوح في مناقشاته لآراء ونظريات الميرزا النائيني - رحمه الله - والمحققين الكبار الآخرين كالأخوند الخراساني وأفاضياء الدين العراقي والشيخ الأصفهاني قدست أسرارهم.

أضف إلى ذلك انصاف أبحاثه العلمية بالموضوعية والتهذيب، فمع أن الفلسفة والعرفان من أهم مائغ فيه سيدنا الإمام، فانك لاتراه يطرق ما يتعلق من بحوثهما بعلم الأصول إلا بمقدار الضرورة، ويوكل التفاصيل إلى محالها ومضانها. وحين يرى أن البحث المطروق في علم

(١) انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة، للعلامة المحقق الثب الشخ الطهراني ١٨٦: ٦ و

الأصول عديم الجدوى أو نادر النفع فانه يحذفه ويلغيه ، ويوفر على الطلاب عناء بحثه ، أو يكتفي بالتنويه عنه من دون تفصيل وتطويل .
و في هذا الصدد يقول آية الله الشيخ الفاضل اللكراني دام ظله :
أما طريقة السيد الإمام قدس سره فقد كان بناؤه على ملاحظة المطالب من أصلها والنظر في أساسها ، وأنها هل أسست على أساس صحيح قابل للقبول أو لا ؟

فقد رأينا في مباحثه أنه كثيراً ما يضع الإصبع على الأساس الذي كان مسلماً عندهم فيناقش فيه وينقده . ولم تكن المطالب مقبولة عنده تعبدًا وتقليدًا بل كانت تدور مدار الدليل والبرهان ، وهذا مما يوجب تشجيد أذهان الفضلاء والطلبة ، ويوجب الرشد والرقاء وتؤثر في كمال التحقيق والتدقيق .

منهجنا في تحقيق الكتاب

١- استنساخ الأصل - الذي هو بخط الإمام الراحل قده - وتقطيع النص ، وضبطه ، ووضع علامات الترقيم حسب ما ترشد إليه الخبرة في هذا الفن .

و قد استخدمنا العضادتين [] ووضعناها في عدة موارد :

أ - لإضافة يقتضيها السياق .

ب - لإضافة من المصدر .

ج- لتصحيح النص .

٢- الإشارة إلى موضع الآيات القرآنية الشريفة بذكر اسم السورة ورقم الآية .

٣- تخريج الأحاديث الشريفة ، وعزوها إلى مصادرها وذلك بذكر اسم الكتاب أولاً ، ثم رقم الجزء ، ثم رقم الصفحة ، ثم تسلسل الحديث . وربما نذكر عنوان الباب أو رقم ترتيبه .

٤- ترجمة الأعلام المذكورين في متن الكتاب .

٥- استخراج الأقوال والعبارات ، وعزوها إلى مصادرها .

٦- شرح وتبيين بعض الكلمات والمفردات اللغوية .

٧- إعداد فهرس عامة فنية تسهلاً لأمر الاستفادة ، وتوفيراً لوقت العلماء الباحثين .

والحمد لله رب العالمين

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدسة

قسم التحقيق

ذوالقعدة الحرام ١٤١٣ هـ . ق

نموذج من خط
السيد الإمام الخميني (قده)

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على

محمد وآله الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

وبعد ، فهذه تعلية علقتها على المباحث العقلية من الكفاية مما سنح ببالي

عند بحثي عنها ، وعلى الله التكلان في البداية والنهاية .

الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً

مباحث القطع

وجه أشبهية مسائل القطع بالكلام

قوله : و كان أشبه بمسائل الكلام ... إلخ^(١) .
قد عرّف علم الكلام تارة : بأنّه علم يُبحث فيه عن الاعراض الذاتية للوجود من حيث هو هو على قاعدة الإسلام^(٢) .
وأخرى : بأنّه علم يبحث فيه عن ذات الله - تعالى - وصفاته وأفعاله وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام^(٣) .
وأشبهية مسائل القطع بمسائل الكلام إنّما تكون على التعريف الثاني ؛
[لأنّه] يدخل فيه مباحث الحسن والقبح وأمثالهما .
وأما على الأوّل من التعريفين فلا شبهة بينهما أصلاً ؛ فإنّ مسائل القطع

(١) الكفاية ٢ : ٥ .

(٢) شوارق الإلهام : ٩ سطر ١٩ .

(٣) تعريفات الجرجاني : ٢٣٧ .

ليست من الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو وجود، كما لا يخفى على أهله.

وجه تعميم متعلق القطع

قوله : وإنما عمّمنا متعلق القطع ... إلخ^(١).

وجه التعميم وعدم تثليث الأقسام : ما ذكره - قدّس سرّه - من عدم اختصاص أحكام القطع بما تعلق بالأحكام الواقعية^(٢).

لكن يرد عليه : أن لازم ذلك دخول تمام مسائل الظن والشك إلا الأصول الثلاثة العقلية في مسائل القطع ، فإنّ المسائل المفصلة الآتية في الكتاب تفصيل هذا التقسيم الإجمالي المذكور في أوله وإلا يصير التقسيم لغواً باطلاً ، فبناءً على توسعة دائرة القطع وإطالة ذيله حتّى يشمل كلّ المباحث ، تصير كلّية المباحث مبحثاً وحيداً هو مبحث القطع ، مع أنّ مباحث الظنّ والشكّ من أعظم المباحث الأصولية ، وهي العمدة في المباحث العقلية ، والقول بدخولها في مبحث القطع كلام لا يرضى به أصولي.

وإنّما خصّصنا الاستثناء بالأصول الثلاثة مع جعله - قدّس سرّه - الظنّ على الحكومة مقابل القطع ، فلأنّ الظنّ على الحكومة لا يكون مقابله ، بل هو في الحقيقة من مسائل العلم الإجمالي ، إلّا أنّ دائرته أوسع

(١) الكفاية ٢ : ٥ .

(٢) نفس المصدر السابق .

من العلم الإجماليّ المذكور في مباحث القطع والاشتغال، وكون دائرة المتعلّق أوسع منه غير دخيل في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنّ لنا بناءً على ما ذكره - قدّس سرّه - أن ندرج كلّية المباحث حتى مبحث الأصول العقلية في القطع؛ بأن نجعل متعلّق القطع هو وظيفة المكلف، فتصير المباحث العقلية كلّها مبحثاً فريداً هو مبحث القطع. لكن هذا مما لا يرضى به الوجدان الصحيح، فتثليث الأقسام ممّا لا بدّ منه، لكن لا بما ذكره الشيخ - قدّس سرّه -^(١) لتداخل الأقسام، بل بما ذكره شيخنا العلامة الحائري^(٢) وبعض محققي العصر قدّس سرّهما^(٣).

(١) فرائد الأصول: ٢ سطر ٩-١٠.

الشيخ: هو الإمام الشيخ المرتضى بن الشيخ محمد أمين الانصاري، ولد في ذي الحجة سنة ١٢١٤هـ في دزفول، وتولى الرجعية بعد وفاة الإمام صاحب الجواهر، له عدّة كتب قيّمة لازالت محط أنظار العلماء وأبحاثهم كالمكاسب والرسائل، توفي رضوان الله عليه سنة ١٢٨١هـ ودفن عند أمير المؤمنين عليه السلام. انظر أعيان الشيعة ٩: ٥، معارف الرجال ٣٢٣: ٢.

(٢) درر الفوائد ٢: ٢.

العلامة الحائري: هو العلامة مؤسس الحوزة العلمية في مدينة قم المقدّسة الشيخ عبد الكريم بن محمد جعفر، ولد بقرية مهرجرد التابعة لمدينة يزد سنة ١٢٧٦هـ هاجر إلى سامراء ثم إلى النجف الأشرف لمواصلة الدراسة فحضر الأبحاث العالية عند الإمام الخراساني، وبعد ذلك رجع إلى إيران وأسس الحوزة العلميّة المباركة في مدينة قم المقدّسة عاصمة العالم الإسلامي، توفي ليلة السبت ١٧ ذي القعدة سنة ١٣٥٥هـ ودفن في رواق حرم المعصومة عليها السلام.

انظر نقباء البشر ٣: ١١٥٨، أعيان الشيعة ٨: ٤٢.

(٣) نهاية الدراية ٢: ٣ سطر ١٥-١٨.

تنبيه

جواب اعتذار بعض مشايخ العصر - رحمه الله -

قد اعتذر بعض محققي العصر^(١) - على ما في تقارير بحثه - عن تثليث الأقسام بما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري - قدس سره -: بأن عقد البحث في الظن إنما هو لأجل [تمييز] الظنّ المعتمد الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعتمد الملحق بالشك ، فلا بدّ أولاً من تثليث الأقسام ، ثمّ البحث عن حكم الظنّ من حيث الاعتبار وعدمه^(٢) انتهى كلامه .

و مراده : أن تثليث الأقسام توطئة لبيان الحق فيها .

و فيه ما لا يخفى ؛ فإنّ الضرورة قاضية بأن التقسيمات التي وقعت في مجاري الأصول مع هذا التقسيم التثليثي على نهج واحد ، فإن كان هذا التقسيم توطئة تكون هي كذلك ، فعليه فما الباعث في تقييد مجرى الاستصحاب بكون الحالة السابقة ملحوظة إذا كان التقسيم توطئة ، لامن باب بيان المختار ؟

مع أنّ هذا المحقق قال بعد أسطر من هذا الكلام : وإنّما قيدنا مجرى

(١) هو أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ الميرزا محمد حسين بن شيخ الإسلام الميرزا عبدالرحيم النائيني ولد في نائين سنة ١٢٧٧ هـ وتلقى أوليات العلوم فيها ، ثم هاجر إلى أصفهان واكمل المقدمات ، وبعدها رحل إلى العراق وتلمذ على يد كبار العلماء كالسيد الفشاركي والسيد الصدر ، كان صاحب مدرسة مستقلة في الأصول وتخرج على يده مجموعة كبيرة من الفقهاء ، له عدة مؤلفات في الفقه والأصول وغيرها توفي سنة ١٣٥٥ هـ ودفن في النجف الاشرف . انظر طبقات اعلام الشيعة ٢ : ٥٩٣ ، معارف الرجال ١ : ٢٨٤ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٤ .

الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة، ولم نكتف بمجرد وجودها، فإن مجرد وجودها بلا لحاظها لا يكفي في كونها مجرى الاستصحاب؛ إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلية^(١) إلى آخر ما ذكره.

والشيخ - رحمه الله - أيضاً قال: وما ذكرناه هو المختار في مجاري الأصول^(٢) فعاد الإشكال على تثليثها جذعاً^(٣) فلتكن على ذكر.

وجه عدم جعل الحجية للقطع

قوله: لعدم جعل تاليفي... إلخ^(٤).

إنما لا يمكن الجعل التاليفي بين الشيء ولوازمه؛ لأن مناط الافتقار إلى الجعل هو الإمكان، والوجوب والامتناع مناط الاستغناء، والقطع واجب الحجية ممتنع اللاحقية، فليس فيه مناط الفقر والحاجة إلى الجاعل إثباتاً ونقياً. هذا، ولكن في كون الحجية والكشف من اللوازم التي لا تتعلق بها الجعل التاليفي كلام سيأتي - إن شاء الله - في مباحث التجري التعرض له وبيان الميزان فيها^(٥).

ومجمل ذلك المفصل: أن الكشف والطريقة من آثار وجود القطع،

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) فرائد الأصول: ٢ سطر ٨.

(٣) جذعاً: أي جديداً كما بدأ. لسان العرب ٢: ٢٢٠ جذع.

(٤) الكفاية ٢: ٨.

(٥) انظر صفحة رقم: ٧٤ وما بعدها.

لألوازم مهيّته، وآثار الوجود مطلقاً مجعولة .

نعم أصل المدعى - وهو عدم تعلّق الجعل التشريعي به - صحيح بلا مرية؛ فإنّ الجعل التشريعي لا معنى لتعلّقه بما هو لازم وجود الشيء، فلا معنى لجعل النار حرارةً والشمس مشرقةً تشريعاً، لأنّهما من لوازم ذاتهما، بل لأنّهما من لوازم وجودهما المحقّقين تكويناً، والقطع أيضاً طريق تكوينيّ وكاشف بحسب وجوده، ولا يتعلّق الجعل التشريعي به؛ للزوم اللغوّة وكونه من قبيل تحصيل الحاصل .

هذا، وأمّا حديث اجتماع الضدّين اعتقاداً أو حقيقة، فيمكن [دفعه]، فإنّ العلم كالشك من عوارض المعلوم بوجه، كالشك الذي من طوارئ المشكوك، فكما أنّ المشكوك بما أنّه مشكوك موضوع يمكن تعلّق حكم مضادّ للذات به؛ - بناءً على صحة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بنحو الترتب - كذلك المعلوم بما أنّه معلوم موضوع يصحّ تعلّق حكم منافي للذات به .

نعم جعل الحكم المنافي للذات لعنوان المعلوم يوجب اللغوّة، لكن هذا أمر آخر غير الامتناع الذاتي .

إشكال على مراتب الحكم

قوله : مرتبة البعث ... إلخ^(١) .

يظهر منه - قدس سره - على ما في تضاعيف كتبه : أن للحكم أربع

مراتب: الاقتضاء، والإنشاء، والفعليّة، والتنجز^(١).

ولا يخفى أن المرتبة الأولى والأخيرة لم تكونا من مراتب الحكم؛ فإنّ الاقتضاء من مقدمات الحكم لامراتبه، والتنجز من لوازمه لامراتبه.

نعم مرتبة الإنشاء - بمعنى جعل الحكم القانوني بنعت العموم والإطلاق بلا ملاحظة تخصيصاته وتقييداته وموانع إجراءاته - من مراتب الحكم، كما أنّ مرتبة الفعلية - أيضاً - من مراتبه.

وهاتان المرتبتان محققتان في جميع القوانين الموضوعية في السياسات المدنية، فإنّ المقتنين ينشؤون الأحكام بنعت الكلية والقانونية، ثمّ تراهم باحثين في مستثنياتها ويراعون مقتضيات إجراءاتها، فإذا تمّ نصاب المقدمات وارتفعت موانع الإجراء يصير الحكم فعلياً واقعاً بمقام الإجراء. فتحصل: أن للحكم مرتبتين لا أربع مراتب.

(١) الفوائد: ٣٦ و ٣١٤ سطر ٩-١٣.

مبحث التجري

التجري

قوله : الامر الثاني ... إلخ^(١).

اعلم أن الكلام في مسألة التجريّ طويل الذيل ، بعيد الغور ، دقيق المسلك ، ونحن نقتصر على جانب من الكلام ، ونترك في بعض مباحثه المقدمات العقلية الدقيقة ، فإنّ الكافل لها علم أعلى ، فهاهنا مباحث لا بدّ من البحث عنها :

المبحث الأوّل

هل البحث عن التجريّ من المباحث الأصولية أم لا

قد قرّر أنّ المسائل الأصولية هي الكبريات التي وقعت في طريق استنباط الأحكام الكلّية الفرعية ، أو يُتَمّى إليها في مقام العمل ؛ بحيث تكون نسبتها

إليها كنسبة الكبريات إلى النتائج ، لاكنسبة الكلّيات إلى المصاديق^(١).

و ليعلم أنّ موضوع النتيجة وإن كان من مصاديق موضوع الكبرى ،
والنتيجة من جزئيات الكبرى ، إلا أنّ اختلاف الموضوعين عنواناً يكفي لكون
أحدهما مقدّمة والآخر نتيجة .

و بهذا يجاب عن الدور الوارد على الشكل الأوّل البديهيّ الإنتاج ، فما
علم في الكبرى هو حدوث كلّ متغيّر بعنوانه ، وما علم في النتيجة هو حدوث
العالم بعنوانه ، فالعالم - مثلاً - من المصاديق العرَضيّة للمتغيّر ، فهو غير معلوم
الحدوث بعنوانه الذاتيّ ، أو بعنوان عرضيّ آخر ، ومعلوم الحدوث بهذا
العنوان العرَضيّ ، وبعد ترتيب الصغرى والكبرى يصير معلوم الحدوث بعنوانه
الذاتيّ أو العرضيّ الآخر ، فإذا الفرق بينهما باختلاف العنوان .

و أمّا الفرق بين المصاديق والكلّيات فبالتشخّص واللاتشخّص مع حفظ
العنوان ، فأفراد الإنسان هو الإنسان المتشخّص .

فإذا الفرق بين المسائل الأصوليّة والفقهيّة - مثل «كلّ ما يضمن بصحيحه
يضمن بفاسده» - هو أنّ المسائل الأصوليّة تكون في طريق الاستنباط ، ولا تكون
بعنوان ذاتها متعلّقاً للعمل ، ويستنتج منها المسائل الفرعيّة الكلية التي تكون
متعلّقاً للعمل . مثلاً: حُجّة خبر الواحد ، أو عدم جواز نقض اليقين بالشكّ ،
وأمثالهما من المسائل الأصوليّة ، هي كبريات لا تكون بنفسها متعلّقاً لعمل
المكلّف ، بل يستنتج منها الوجوب والحرمه وسائر الأحكام المتعلّقة بعمل

(١) أنظر فوائد الأصول ١: ١٩ وما بعدها و: ٣٠٨ .

المكلف . و نسبة حرمة الخمر في الشبهة الحكمية - مثلاً - إلى الاستصحاب نسبة النتيجة إلى الكبرى ؛ فإنَّ حرمة الخمر من المصاديق العرَضِيَّة للاستصحاب ، ومصاديقه الذاتية التي هي جزئيات عدم نقض اليقين بالشكَّ لم تكن مطلوبة للمكلف ، ولم تكن متعلّقة لعمله ، بل ما يستنتج من الاستصحاب هو مطلوبه . وإذا أخبر الثقة بوجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب الخمر ، فعمل المكلف على طبقه لا يقال : إنّه مشغول بالعمل بخبر الواحد ، بل يقال : إنّه مشغول بوظيفته التي هي صلاة الجمعة الواجبة عليه .

نعم إنّه مشغول بالعمل بخبر الثقة أيضاً ، إلاّ أنّه بعنوان عرضيٍّ غير منظور إليه .

و بعبارة أخرى : المجتهد - الذي [هو] من آحاد المكلفين - إذا تفحص عن خبر الثقة أو الاستصحاب - سواء تفحص عن حجتيهما أو تحققهما في الموارد الخاصة - لا يكون مطلوبه الذاتيَّ خبر الثقة والاستصحاب بعنوانهما ، ولا مؤدّاهما بعنوان مؤدّاهما ، بل مطلوبه مؤدّاهما بعنوان غير عنوان المؤدّي . فوجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب الخمر - اللذان هما المصادقان العرضيّان للمؤدّي - مطلوبه ، وأما إذا تفحص عن مصاديق «ما يضمن بصحيحه» لا يكون مطلوبه البيع أو الإجارة بعنوانهما ، بل يكون مطلوبه وجدان المصدق الذاتي لهذه القاعدة - أي قاعدة ما يضمن - تأمل .

فتحصّل مما ذكرنا : أن مطلوب المكلف في المسائل الأصولية هو نتائجها ، وفي القواعد الكلية الفقهية هو مصاديقها .

في الإراد على القائلين بكون التجري من المباحث الأصولية

إذا عرفت ذلك : فاعلم أنّ مسألة التجري لم تكن من المسائل الأصولية ، ولا وجه لإدراجها فيها إلا وجوه ذكرها المحققون ، والكلّ منظور فيها .

منها : ماتسالموا عليه من أنّ البحث إذا وقع في أن ارتكاب الشيء المقطوع حرمة هل هو قبيح أم لا؟ يندرج في المسائل الأصولية التي يستدلّ بها على الحكم الشرعي^(١) .

وفيه : أنّ قبح التجري كقبح المعصية وحسن الإطاعة وقع في سلسلة العلولات للأحكام الشرعية ، فلم يكن مورداً لقاعدة الملازمة على فرض تسليمها ، فلر سلّمنا قبح التجري فلا يستتج حكم شرعي البتة .
و أيضاً يلزم بناءً عليه أن يكون في المعصية معصيتان وفي الإطاعة طاعتان :

إحدهما : المعصية والإطاعة الآتيتان من قبل نهي المولى وأمره .

والثانية : ما يستكشف بالملازمة لقاعدتها .

ولا وجه لتخصيص القاعدة العقلية بالتجري والانقياد ، وسيأتي فيما بعد^(٢)

عدم الفرق بين العاصي والمتجري من حيث التجري على المولى .

(١) درر الفوائد ٢ : ١١ .

(٢) انظر صفحة رقم : ٥٤ وما بعدها و صفحة رقم : ٥٩ .

وبالجملة: المسألة الأصولية ماتقع في طريق الاستنباط، وقبح التجري - لو سلم - لايقع في طريقه فلا يكون منها .

ومنها: مافي تقارير بعض محققي العصر - رحمه الله -:

من أن البحث إذا وقع في أن الخطابات الشرعية تعمّ صورتها مصادفة القطع للواقع ومخالفته تكون المسألة من المباحث الأصولية^(١).

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ دعوى إطلاق الخطاب وعمومه لا يدرج المسألة في سلك المسائل الأصولية، فإنّها بحث صغرويّ مندرج في الفقهيات، وقد عرفت أنّ المسائل الأصولية هي الكبريات المستنتجة لكليات الفروع، كالبحث عن حجّة أصالة العموم والإطلاق، لا البحث عن شمولهما لموضوع، ولو كان البحث الكذائي من المسائل الأصولية لّلزم إدراج جلّ المسائل الفقهية في الأصول، فإنّه قلّمّا يتفق في مسألة من المسائل الفقهية الأ يقع البحث عن الإطلاق والعموم بالنسبة إلى بعض الموضوعات المشكوكة، ولعمري إنّ ما وقع منه لا يخلو من غرابة .

ومنها: مافي التقارير - أيضاً - بما يرجع إلى الوجهين^(٢) وقد عرفت مافيهما .

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مسألة التجري لا تندرج تحت المسائل الأصولية، بل إمّا فقهية، أو كلامية بتقريبين .

(١) فوائد الأصول ٣: ٥٠ وراجع الجهة الأولى صفحة: ٣٧ .

(٢) فوائد الأصول ٣: ٤٤ وما بعدها أي الحيشة الثانية من الجهة الثانية .

المبحث الثاني

في عدم اختيارية الفعل المتجرى به

لإشكال في عدم صيرورة الفعل المتجرى به حراماً شرعاً، ولا في عدم صيرورته قبيحاً عقلاً؛ لعدم تغير الفعل عما هو عليه من العنوان الواقعي بواسطة تعلق القطع به، والقطع طريق لما يكون الشيء متّصفاً به بحسب نفس الأمر، وهذا واضح جداً لاحتاج إلى تجشّم استدلال وإقامة برهان.

و أما ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره -: من أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإنّ القاطع لا يقصده إلا بعنوانه الاستقلاليّ، لا بعنوانه الطارئ الآليّ، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه^(١). وزاد في تعليقه على الفرائد وفي ذيل الأمر الثاني في الكفاية: بأنّ المتجرى قد لا يصدر عنه فعل اختياريّ أصلاً؛ لأنّ ما قصده لم يقع، وما وقع لم يقصده^(٢).

ففيه إشكال واضح، لكن لما في تقريرات بعض أعظم العصر - قدس سره -: من أن الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات، ولا يحتاج إلى التفات آخر^(٣) فإنّه كلام خطابيّ لا ينبغي أن يُصغى إليه؛ لأنّ

(١) الكفاية ٢: ١٣.

(٢) حاشية فرائد الأصول: ١٣ سطر ١٠-١٢، والكفاية ٢: ١٧.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٤٥.

الضرورة والوجدان شاهدان على أن القاطع حين قطعه يكون تمام توجهه إلى المقطوع به ، ويكون قطعه غير ملتفت إليه بالنظر الاستقلالي ، ويكون النظر إلى القطع آلياً ، وإلى الواقع المقطوع به استقلالياً .

بل الإشكال فيه : أن العناوين المغفول عنها على قسمين :

أحدهما : ما لا يمكن الالتفات إليها ولو بالنظرة الثانية ، كعنوان النسيان والتجريّ وأمثالهما .

وثانيهما : ما يمكن الالتفات إليها كذلك ، كعنوان القصد والعلم وأشباههما .

فما كان من قبيل الأول : لا يمكن اختصاص الخطاب به ، فلا يمكن أن يقال : أيها الناسي لكذا ، أو أيها المتجريّ في كذا افعل كذا ؛ فإنه بنفس هذا الخطاب يخرج عن العنوان ، ويندرج في العنوان المضادّ له .

نعم يمكن الخطاب بالعناوين الملازمة لوجودها .

وأما ما كان من قبيل الثاني : فاختصاص الخطاب به ممّا لا محذور فيه أصلاً ، فإنّ العالم بالخمير بعد ما التفت إلى أنّ معلومه بما أنه معلوم حكمه كذا بحسب الخطاب الشرعيّ ، يتوجه بالنظرة الثانية إلى علمه توجهاً استقلالياً .

وناهيك في ذلك وقوع العلم والقصد في الشرعيّات متعلّقاً للأحكام في مثل قوله : (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر) ^(١) ومثل الحكم بأنّ القاصد

(١) مستدرک الوسائل ١ : ١٦٤ / باب ٢٩ / ح ٤ .

عشرة أيام تكليفه التمام، مع أنّ نسبة القصد إلى المقصود كنسبة العلم إلى المعلوم.
وبالجملة: فرق واضح بين عدم إمكان الالتفات رأساً، وبين الالتفات
الآليّ الذي يمكن التوجّه إليه.

في الإشكال على بعض مشايخ العصر

نقل مقال لتوضيح حال: [ذكر] في تقارير بعض أعظم العصر قدّس
الله سرّه - بعد الحكم بعدم إمكان اختصاص المتجرّي بخطاب، وبعد الحكم بأن
لا موجب لاختصاص الخطاب به؛ لاشتراك القبح بين المتجرّي والعاصي، بل
القبح في صورة المصادفة أتمّ، فلا بدّ أن يعمّ الخطاب صورة المصادفة والمخالفة
بأن يقال: لا تشرب معلوم الخمرية - ما هذا لفظه: ولكنّ الخطاب على هذا
الوجه - أيضاً - لا يمكن، لا لمكان أنّ العلم لا يكون ملتفتاً إليه ... إلى أن قال: بل
المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثّلين في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلك في
الواقع؛ لأنّ النسبة بين حرمة الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية هي العموم من
وجه، وفي مادة الاجتماع يتأكّد الحكمان كما في مثل: «أكرم العالم» و«أكرم
الهاشمي» إلّا أنّه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثّلين؛ لأنّ العالم لا يحتمل
المخالفة، ودائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان، ولا
يصلح كلّ من هذين الحكمين لأن يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد بحيال ذاته،
ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو في مورد، وفي مثل
«أكرم العالم» و«أكرم الهاشمي» يصلح كلّ من الحكمين للباعيّة بحيال ذاته،

ولو في مورد افتراق كلّ منهما عن الآخر، وفي صورة الاجتماع يلزم التأكّد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين، بخلاف المقام؛ فإنّه لو فرض أنّ للخمر حكماً ولمعلوم الخمرية حكماً، فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الاجتناب عنه الذي فرض أنّه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر - المترتب على معلوم الخمرية - لا يصلح لأن يكون باعثاً، ويلزم لغويته^(١) انتهى.

أقول: يظهر من مجموع كلامه - قدس سره -: أنّ المحذور في تعلّق الأمر المولوي بعنوان معلوم الخمرية أمران، وإن كان المقرّر قد خلط بينهما: أحدهما: اجتماع المثليّن دائماً في نظر القاطع، وإن لم يلزم في الواقع. والثاني: لغوية الأمر؛ لعدم صلاحيته للباعثية بحيال ذاته؛ لعدم افتراق العنوانين.

وفي كليهما نظر: أمّا في الأوّل فمن وجوه: الأوّل: أنّ تعلّق الأمرين بالخمر وبمعلوم الخمرية لا يكون من قبيل اجتماع المثليّن؛ لاختلاف موضوعهما، فإنّ عنوان المعلومية كعنوان المشكوكية من العناوين الطارئة المتأخّرة عن الذات، والمعلوم بما أنّه معلوم لما كان تمام الموضوع على الفرض، لا يكون له اجتماع رتبة مع الذات حتّى في مورد مصادفة العلم للواقع، وهذا بوجه نظير اجتماع المقولات العرضية مع مقولة الجوهر في الوجود مع كونهما متقابلتين.

الثاني: أنه لو فرضنا هذا المقدار من اختلاف العنوان لا يكفي لرفع اجتماع المثّلين، فلا محالة يكون في مورد التصادق من قبيل اجتماع المثّلين واقعاً، ولا وجه لصيرورة النتيجة في مورد التصادق تأكّد الحكمين كما في «أكرم العالم» و«أكرم الهاشمي» فهل يكون افتراق المثّلين في موضع رافعاً لامتناع اجتماعهما في موضع التصادق؟!

وبالجملة: حرمة الخمر وحرمة معلوم الخمرية إمّا ممكنة الاجتماع، فلا يمتنع اجتماعهما أصلاً، وإمّا غير ممكني الاجتماع، فلا يمكن اجتماعهما ولو في موضوع واحد، وهو مورد التصادق، فما معنى كونهما من اجتماع المثّلين في نظر القاطع دائماً، وعدم كونهما منه بحسب الواقع مطلقاً حتّى في مورد التصادق؟!

وهل هذا إلّا التناقض في المقال؟!

الثالث: لو كان مورد التصادق من قبيل «أكرم العالم» و«أكرم الهاشمي» وتصير النتيجة تأكّد الحكمين، فلا يكون في نظر القاطع من اجتماع المثّلين أصلاً بل من قبيل تأكّد الحكمين دائماً، وتلازم عنوانين محرّمين لا يقتضي جمع المثّلين.

فلو فرضنا كون عنواني «العالم» و«الهاشمي» متلازمين لم يكن حكم الإكرام عليهما من قبيل اجتماع المثّلين، بل يكون من تأكّد الحكمين، وذلك واضح بأدنى تأمل.

هذا مضافاً إلى عدم [كون] المورد من قبيل تأكّد الحكمين؛ لأنّ الحكمين

الواردين على عنوانين لامتني للتأكد فيهما حتى في مورد الاجتماع، وباب التأكيد فيما إذا جاء الأمر الثاني على الموضوع الأول لمحض التأكيد والتأييد للأول.

الرابع : هب أنك دفعت امتناع اجتماع الحكمين في مورد التصادق بكونهما من قبيل تأكد الحكمين، فما تفعل لو كان معلوم الحمرة موضوعاً واجب الإتيان بحسب الواقع؟! وهل هو إلا من قبيل اجتماع الضدين واقعاً؟! فلا محيص عنه إلا بما ذكرنا في الوجه الأول من اختلاف الموضوعين، فيندرج المورد في صغريات باب التزامهم.

أما وجه النظر في الثاني من المحذورين : فلأن العبد قد لا ينبعث بأمر واحد، وينبث بأمرين أو أكثر، فحيث لو كان للموضوع عنوان وحداني تتأكد الأوامر، ولو كان له عناوين مختلفة متصادقة عليه يكون كل أمر بعثاً إلى متعلقه وحجة من الله على العبد، وموجباً لمشوبة في صورة الإطاعة، وعقوبة في صورة المخالفة بلا تداخل وتزامم.

فلو فرضنا كون إكرام العالم ذا مصلحة مستقلة ملزمة، وإكرام الهاشمي كذلك، ويكون العنوانان متلازمين في الوجود، لا يكون الأمر بكل من العنوانين لغواً؛ لصلاحيّة كل واحد منهما للبعث، ولا دليل على لزوم كون الأمر باعثاً مستقلاً غير مجتمع مع بعث آخر، ويكون بعثاً بحيال ذاته، وإنما هو دعوى بلا برهان وبنیان بلا أساس.

المبحث الثالث قبح التجري وتحقيق الحال فيه

الحقّ الحقيق بالتصديق هو كون المتجرّي والعاصي كليهما توأمين في جميع المراحل والمنازل من تصوّر الحرام، والتصديق بفائدته المتخيّلة، والشوق إليه، والعزم عليه، وإجماع النفس، وتحريك الأعصاب، وهتك حرمة المولى والجرأة عليه، وتخريب أساس المودة، ونقض منزل^(١) العبوديّة، وإنّما افتراقهما في آخر المراحل ومنتهى المنازل، وهو إتيان العاصي الحرام الواقعي دون المتجرّي.

فحيثُذُ لو قلنا بأنّ العقاب الأخروي كالحُدود الشرعيّة وكالقوانين الجزائيّة العرفيّة مجعول لارتكاب العناوين المحرّمة، فلا يكون للمتجرّي هذا العقاب المجعول، كما لا ثبت عليه الحُدود الشرعيّة والجزائيّات في القوانين السياسيّة العرفيّة، كما لو قلنا بأنّ باب عقاب الله في الآخرة من قبيل تجسّم صور الأعمال، فلا يكون لهذا العمل الغير المصادف صورة في البرازخ وما فوقها.

وأما في صحّة العقوبة لهتك حرمة المولى والجرأة عليه، فكلاهما سواء لا افتراق بينهما أصلاً.

كما أنه لو قلنا بأنّ الجرأة على المولى لها صورة غيبية برزخية، وأثر

(١) يحتمل كونها في المخطوط (غزل).

ملكوتي في النفس يظهر في عالم الغيب، ويكون الإنسان مبتلى بها ومحشوراً معها، كما هو الحق الذي لا محيص عنه، ويدل عليه ضرب من البرهان في محله^(١) فهما مشتركان فيها أيضاً بلا تداخل للعقابين بالنسبة إلى العاصي، فإن موجههما مختلف.

وتوضيحه على نحو الإجمال: أن المقرر في مقاراة^(٢) عقلاً ونقلًا أن للجنة والنار عوالم ومنازل ومراتب ومراحل، وتكون تلك المراتب والمنازل على طبق مراتب النفس ومنازلها، وبوجه كلي يكون لكل منهما ثلاث مراتب:

الأولى: مرتبة جنة الأعمال وجحيمها، وهي عالم صور الأعمال الصالحة والفسادة والحسنة والقيحة، والأعمال كلها بصورها الملكوتية تتجسم في عالم الملكوت السافل، وترى كل نفس عين ماعملت، كما قال عز اسمه: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَاعَمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَاعَمَلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾^(٣) وقال تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَاعَمَلُوا حَاضِرًا﴾^(٤) وقال: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٥).

والثانية: جنة الصفات وجحيمها، وهما الصور الحاصلة من الملكات

(١) انظر الأسفار ٩: ٥٤.

(٢) انظر الأسفار ٩: ٢٢-٢١ و ٢٢٨-٢٣١.

(٣) آل عمران: ٣٠.

(٤) الكهف: ٤٩.

(٥) الزلزلة: ٧-٨.

والأخلاق الحسنة والذميمة ، وكما أنّ نفسيهما من مراتب الجنّة والنار تكون آثارهما وصورهما - أيضاً - منهما .

والثالثة : جنّة الذات ونارها ، وهما مرتبة تبعات العقائد الحقّة والباطلة إلى آخر مراتب جنّة اللقاء ونار الفراق .

و لكلّ من المراتب آثار خاصّة وثواب وعقاب بلا تداخل وتزاحم أصلاً . إذا عرفت ذلك تقدّر على الحكومة في مسألة التجريّ ، وتعرف أنّ المتجريّ والعاصي في أي مرتبة من المراتب يشتركان ، وفي أيّها يفترقان ، وتعرف النظر في غالب النقوض والإبرامات التي وقعت للقوم فيها .

في نقل كلام بعض مشايخ العصر ووجوه النظر فيه

نقل كلام وتوضيح مرام : ولعلّك بالتأمّل فيما سلف تعرف وجوه الخلط فيما وقع لبعض مشايخ العصر - على ما في تقارير بحثه - قال في الجهة الثالثة من مبحث التجريّ ما ملخصه :

إنّ دعوى استحقاق المتجريّ للعقاب منوطة بدعوى أنّ العقل بمناط واحد يحكم في المتجريّ والعاصي باستحقاق العقاب ، وأنّ مناط عقاب العاصي في المتجريّ موجود ، وهذا لا يتمّ إلاّ بأمرين :

أحدهما : دعوى أنّ العلم في المستقلات العقلية - خصوصاً في باب الطاعة والمعصية - تمام الموضوع ، ولا دخل لمصادفة الواقع وعدمها أصلاً ؛ لأنّه أمر غير اختياريّ ، ولأنّ الإرادة الواقعية لا أثر لها عند العقل ، ولا يمكن أن تكون

محركة لعضلات العبد إلا بالوجود العلمي والوصول .

ثانيهما : كون المناط في استحقاق العقاب عند العقل هو القبح الفاعلي ،
ولا أثر للقبح الفعلي المجرد عن ذلك .

ويمكن منع كل من الأمرين :

أما الأول : فلأن العلم وإن كان دخيلاً في المستقلات العقلية ، إلا أنه
لا العلم الأعم من المصادف وغيره ، فإن غير المصادف يكون جهلاً .

وبالجملة : العقل يستقل بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى ، وذلك
يتوقف على بعث المولى وإحرازه ، فالبعث بلا إحراز لا أثر له ، والإحراز بلا
بعث واقعي لا أثر له .

وأما الثاني : فلأن المناط في استحقاق العقاب هو القبح الفاعلي الذي
يتولد من القبح الفعلي ، لا الذي يتولد من سوء السريرة وخبث الباطن ، وكم
فرق بينهما^(١) انتهى .

وفيه : أن إناطة دعوى استحقاق التجري بدعوى أن العقل بمنط واحد
يحكم في العاصي والتجري بالاستحقاق مما لا وجه له ؛ لما قد عرفت أن العقل
يحكم باستحقاق التجري للعقوبة لهتك حرمة المولى والجرأة عليه صادف
الواقع أم لم يصادف ، ويحكم باستحقاق العاصي للعقاب المجعول في الآخرة ،
والحدود المجعولة في الدنيا إن قلنا بجعلية العقاب .

فللعاصي عنوانان :

(١) فوائد الأصول ٣ : ٤٨ - ٤٩ .

أحدهما : مخالفة أمر المولى في شرب الخمر .

وثانيهما : هتك حرمة وإهانة ، وليس له بواسطته عقاب مجعول قانوني ، لكنه مستحق عقلاً للعقاب ، وله العقاب الذي هو من لوازم التجري والهتك . كما أنّ صاحب الأخلاق الذميمة لو فعل حراماً يكون له عقاب لفعله وعقاب آخر من سنخ ملكته الباطنة ملازم لأخلاقه الذميمة .

فالخلق الذميمة له صورة غيبية ملكوتية ملازمة لشدة وعذاب وخوف وظلمة ، وللتجري أيضاً صورة باطنة ملكوتية ملازمة لعذاب وشدة وظلمة مسانخة له . هذا للعاصي .

وأمّا المتجري : فلا يكون له العقاب المجعول ، أو الصورة الملكوتية العملية ، لكنّه في التجري واستحقاقه بواسطته ، وفي الصورة الملكوتية اللازمة له ولوازمها ، شريك مع العاصي ، ومناطه موجود فيه بلا إشكال .

وبما ذكرنا : علم مافي الأمرين اللذين جعل الدعوى منوطة بهما :

أما في الأوّل : فلأنّ دعوى كون العلم في المستقلّات العقلية تمام الموضوع ، وأنّه لا دخل للمصادفة وعدمها ، ممّا لا دخالة له فيما نحن فيه ، وأنّ القائل بقبح التجري لا ملزم له لتلك الدعوى ؛ فإنّ قبح التجري من المستقلّات العقلية ، وحرمة المعصية والعقاب عليها من المجموعات الشرعية ، ولا ربط لها بالتجري .

وبما ذكرنا علم حال الجواب عن الأمر الأوّل بأنّ قبح التجري إنّما يكون في صورة المصادفة ، وأمّا غيرها فيكون جهلاً ، ولا أثر للإحراز بلا بعث

واقعي؛ فإنَّ الضرورة قاضية بأنَّ القاطع المتجرّي هتّاك لحُرمة المولى ، ومُقدّم على مخالفته ، ومستحقّ للعقوبة ، ولا فرق بينه وبين العاصي من هذه الجهة أصلاً ، لا لأنَّ العلم تمام الموضوع ، بل لأنَّ التجرّي تمام الموضوع .

نعم لا يصدق عنوان التجرّي والعصيان إلّا مع العلم ، لأنّه تمام الموضوع أو جزؤه في حكم العقل بالقبح ، فالعلم إنّما هو محقّق عنوان التجرّي والعصيان ، وهما تمام الموضوع لحكم العقل باستحقاق العقوبة .

وبالجملة : المتجرّي والعاصي في نظر العقل سواء إلّا في العقاب المجعول أو اللازم لارتكاب المحرّم ، والوجدان أصدق شاهد على ذلك ، فإنّك لو نهيت ولديك عن شرب الترياك ، وجعلت للشارب مائة سوط ، فشرّبا ما اعتقدا كونه ترياكاً ، فصادف أحدهما الواقع دون الآخر ، صار المصادف عندك مستحقّاً للعقاب المجعول . وأمّا غيره وإن كان غير مستحقّ للعقاب المجعول ، لكنّه مستحقّ للتأديب والتعزير ؛ لهتكه ولجراته وكونه بصدد المخالفة ، وكلاهما في السقوط عن نظرك والبُعد عنك سواء . وهذا واضح ، والمنكر مكابر لعقله .

مع أنّ أمر الجرأة على مولى الموالي والهتك لسيّد السادات لا يُقاس على ما ذكر ، فإنَّ الانقياد له والتجرّي عليه يصيران مبدأ الصور الملكوتية المستتعبة للدرجات والدركات ، كما هو المقرّر عند أهله (١) .

وأمّا في الثاني : فلأنّ دعوى كون القبح الفعليّ ممّا لا أثر له ،

(١) أنظر هامش ١-٢ صفحة رقم : ٥٥ .

والمؤثر المنحصر هو القبح الفاعلي، مما لا دخالة لها في المقام؛ فإنّ مدّعي قبح التجريّ يدّعيه سواء كان للفعل الواقعي أثر أم لا.

وبالجملة: أنّ التجريّ عنوان مستقلّ في نظر العقل، وهو موضوع حكمه بالقبح، والقبح الفعليّ أمر آخر غير مربوط به.

ومن ذلك علم حال الجواب عن الأمر الثاني، من إحداث الفرق بين القبح الفاعليّ الناشئ عن القبح الفعليّ، وبين الناشئ عن سوء السريرة، فإنّ ذلك من ضيق الخناق، وإلاّ فآية دخالة للمنشأ في عنوان التجريّ الذي هو تمام الموضوع لحكم العقل بالقبح، كما هو حكم الوجدان وقضاء الضرورة؟!

وبالجملة: هذا التكلّف والخلط ناشئ من عدم تحقيق مراتب الثواب والعقاب، وقياس عالم الآخرة والعقوبات الأخرويّة بالدنيا وعقوباتها، مع أنّها - أيضاً - لا تكون كما زعموا، فافهم واستقم.

في اختيارية الإرادة وعدمها

قوله: إنّ القصد والعزم إنّما يكون من مبادئ الاختيار^(١).

أقول: إنّ مسألة اختيارية الإرادة وعدمها من المسائل التي وقع التشاجر بين الأفاضل والأعلام فيها، ولا بدّ من تحقيق الحال حسبما وقعت في الكتب العقلية؛ ليكون الدخول في البيت من بابها، فنقول:

إنَّ من جملة الإشكالات الواردة في باب الإرادة الحادثة : أنَّ الإرادة الإنسانية إذا كانت واردة عليه من خارج بأسباب وعلل منتهية إلى الإرادة القديمة ، فكانت واجبة التحقق سواء أَرادها العبد أم لم يردّها ، فكان العبد مُلجأً مضطراً في إرادته ، أُلجأته إليها المشيئة الواجبة الإلهية ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١) فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا تكون إرادته بإرادته؟ وإلاّ لترتبت الإرادات مُتسلسلة إلى غير نهاية .

كلام المحقق الداماد

و أجاب عنه المحقق البارع الداماد - قدّس سرّه^(٢) - : بأنَّ الإرادة حالة شوقية إجمالية للنفس ؛ بحيث إذا ما قيست إلى الفعل نفسه ، وكان هو الملتفت إليه بالذات ، كانت هي شوقاً إليه وإرادة له ، وإذا قيست إلى إرادة الفعل ، وكان الملتفت إليه هي نفسها لأنفس الفعل ، كانت هي شوقاً وإرادة بالنسبة إلى الإرادة من غير شوق آخر وإرادة أخرى جديدة .

و كذلك الأمر في إرادة الإرادة ، وإرادة إرادة الإرادة ، إلى سائر المراتب

(١) الإنسان : ٣٠ .

(٢) هو معلم الفلاسفة والحكماء ، ومربي العلماء والعرفاء السيد مير برهان الدين محمد باقر بن المير شمس الدين محمد الحسيني المعروف بـ (المير داماد) الملقب بالمعلم الثالث ، أشهر أساتذته السيد نورالدين الموسوي والمحقق الكركي ، وأبرز طلبته قطب الدين الأشكوري وصدرالدين الشيرازي ، ألف عدّة كتب أشهرها كتاب القبسات ، توفي سنة ١٠٤١ هـ . انظر سلافة العصر : ٤٧٧ ، أعيان الشيعة ٩ : ١٨٩ ، روضات الجنات ٢ : ٦٢ .

التي في استطاعة العقل أن يلتفت إليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكلّ من تلك الإرادات المفصّلة تكون بالإرادة، وهي بأسرها مُضمّنة في تلك الحالة الشوقية الإرادية، والترتيب بينها بالتقدّم والتأخّر عند التفصيل ليس يصادم اتّحادها في تلك الحالة الإجمالية^(١) انتهى.

إشكالات صدر المتألّهين

و أورد عليه تلميذه الأكبر^(٢) إشكالات :

منها : أنّ لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذّ عنها شيء منها، ونطلب أنّ علّتها أيّ شيء هي ؟ فإن كانت إرادة أخرى لزم كون شيء واحد خارجاً وداخلاً بالنسبة إلى شيء واحد بعينه هو مجموع الإرادات، وذلك محال، وإن كان شيئاً آخر لزم الجبر في الإرادة^(٣).

ومنها : أنّ التحليل بالمتقدّم والمتأخّر إنّما يجري فيما له جهة تعدّد في الواقع وجهة وحدة في نفس الأمر، كأجزاء الحدّ من الجنس والفصل، وأمّا

(١) القيسات : ٤٧٣ - ٤٧٤، القبس العاشر، الاسفار ٦ : ٣٨٨ - ٣٨٩.

(٢) هو الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني الشيخ محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بالملاصدرا، ولد في شيراز سنة ٩٧٩ هـ، وشرع في طلب العلم فيها، ثم سافر عنها إلى أصفهان فحضر عند السيد الداماد وأخذ عنه الكثير وكان يحلّه كثيراً ويعبر عنه سيدي وسندي واستاذي في العالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية. له عدّة كتب أشهرها كتاب الاسفار، ومفاتيح الغيب، والشواهد الربوبية، توفي سنة ١٠٥٠ هـ. انظر أعيان الشيعة ٩ : ٣٢١، سلافة العصر : ٤٩١، روضات الجنات ٤ : ١٢٠.

(٣) الاسفار ٦ : ٣٩٠.

مالا يكون كذلك فليس للعقل أن يخترع له الأجزاء الكذائية من غير حالة باعثة إياه^(١).

ومنها غير ذلك .

و يرد عليه - مضافاً إلى أن تفسير الإرادة بالحالة الشوقية ليس على ما ينبغي ، فإن الشوق حالة انفعالية أو شبيهة بها ، قد تكون من مبادئ الإرادة وقد لا تكون ، والإرادة حالة إجماعية فعلية متأخرة عن الشوق فيما يكون من مبادئها - أن تلك الهيئة الوحداية البسيطة لا يمكن أن تنحل إلى علة ومعلول حقيقة ، حتى يكون الشيء بحسب نفس الأمر علة لذاته ، أو تكون العلة والمعلول الحقيقتان متحدتين في الوجود .

و أما حديث علية الفصل للجنس والصورة للمادة فليست في البين العلية الحقيقية ؛ بحيث يكون الفصل موجداً للجنس أو المادة للصورة ، على ما هو المقرر في محله^(٢).

الجواب عن أصل الإشكال

والحق^(٣) في الجواب عن أصل الإشكال ما أفاد بعض أعظم الفلاسفة : من أن المختار ما يكون فعله بإرادته ، لا ما يكون إرادته بإرادته وإلزام أن لا تكون

(١) الأسفار ٦ : ٣٨٩ .

(٢) الأسفار ٢ : ٢٩ - ٣١ .

(٣) والتحقيق فيه ما حققناه في رسالة مفردة كافلة لجميع الإشكالات وردّها فليرجع إليها [منه قدس سره] . والرسالة أوسمها بـ «الطلب والإرادة» .

إرادته - تعالى - عين ذاته ، والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل والأفلا ، لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل ولا لم يفعل^(١) انتهى .

أقول : إن من الواضح الضروري عند جميع [أفراد النوع] الإنساني أن الفعل الصادر عن اختيار وعلم وإرادة موضوع لحسن العقوبة إذا كان على خلاف المقررات الدينية أو السياسية المدنية عند الموالى العرفية ، والعقلاء كافة يحكمون باستحقاق عبيدهم [العقوبة] بمجرد فعل مخالف للمولى اختياراً منهم ، وهذا حكم ضروريّ عندهم في جميع أمورهم ، وليس هذا إلا لأجل أن الفعل الذي [هو] موضوع حسن العقوبة عندهم هو الفعل الصادر عن علم وإرادة واختيار ، وإن لم تكن تلك المبادئ بالاختيار ، والعقلاء لا ينظرون ولا يلتفتون إلى اختيارية المبادئ وإراديتها وكيفية وجودها ، بل الملتفت إليه هو الفعل الصادر ، فإن كان صادراً عن اختيار يحكمون على فاعله باستحقاق المثوبة أو العقوبة ؛ بحيث تكون تلك الشبهات في نظرهم شبهات سوفسطائية في مقابل البديهة .

فلو قبل : إن الفعل الاختياريّ ما يكون مبادئه اختيارية ، فلا وجه لاختصاص الاختيارية بالإرادة ، بل لابدّ من الإسراء بها إلى كل ما هو دخیل في وجود الفعل من وجود الفاعل وعلمه وشوقه وإرادته ، فيلزم أن لا يكون فعل من الأفعال اختياريّاً حتّى فعل الواجب - تعالى شأنه - فلا بدّ من محو كلمة الاختيار من قاموس الوجود ، وهو ضروريّ البطلان .

ولو سلّم فلنا أن نقول: إنّه لا يعتبر في صحّة العقوبة عند كافّة العقلاء الاختيارية بالمعنى المدعى من كون الفعل اختيارياً بجميع مبادئه، فإنّ صحّة العقوبة من الأحكام العقلانيّة والمستصحّات العقليّة، وهذا حكم جارٍ رائج بين جميع العقلاء في الأعصار والأدوار لا يشكّون فيه، و[قد] يشكون في الشمس في رابعة النهار، مع أنّ الإرادة ليست بالإرادة، والاختيار ليس بالاختيار.

وليعلم: أنّ مجرد صدور الفعل عن علم وإرادة ليس موضوع حكم العقل لصحّة العقوبة واستحقاق العقاب؛ ضرورة أنّ الحيوانات - أيضاً - إنّما [تفعل ما تفعل] بعلم وإرادة، ولو كانت إرادة الفعل موضوعاً للاستحقاق للزم الحكم باستحقاق الحيوانات، فما هو الموضوع هو صدور الفعل عن الاختيار الناشئ عن تميّز الحسّن من القبيح.

والاختيار: عبارة عن ترجيح أحد جانبي الفعل والترك بعد تميّز المصالح والمفاسد الدنيويّة والأخرويّة، فإنّ الإنسان بعد اشتراكه مع الحيوان بأنّ أفعاله بإرادته وعلمه، يمتاز عنه بقوة التميّز وإدراك المصالح الدنيويّة والأخرويّة، وقوّة الترجيح بينهما، وإدراك الحسّن والقبح بقوّة العقليّة المميّزة.

وهذه القوّة مناط التكليف واستحقاق الثواب والعقاب، لا مجرد كون الفعل إرادياً، كما ورد في الروايات: (أنّ الله لما خلق العقل استنطقه ...) إلى أن قال: (بك أثيب، وبك أعاقب) ^(١) فالثواب والعقاب بواسطة العقل وقوّة

(١) الكافي ١: ١٠/ ١ كتاب العقل والجهل.

ترجيحه المصالح والمفاسد والحسن والقبح .

هذا ، وأما مسألة إرادية الفعل ، فالحق في الجواب : أن الفعل الإرادي ما صدر عن الإرادة ، فوزان تعلق الإرادة بالمراد وزان تعلق العلم بالمعلوم من هذه الحيثية ، فكما أن مناط المعلوماتية هو كون الشيء متعلقاً للعلم ، لا كون علمه متعلقاً للعلم الآخر ، كذلك مناط المراتية هو كونه متعلقاً للإرادة وصادراً عنها ، لا كون إرادته متعلقاً لإرادة أخرى ، فليُتدبر .

تَمَّة

إشكالات على كلام بعض الأعلام

وها هنا بعض التفصّيات التي لا تخلو عن النظر :

منها : ما أفاده المحقّق الخراساني - رحمه الله - : من أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار ، إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار ؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعّة العقوبة واللوم والمذمّة^(١) .

وفيه : أنه بعد فرض كون الفعل الاختياريّ ما تكون مبادئه بإرادة واختيار لا يمكن فرض اختياريّة المبادئ ؛ فإنّها - أيضاً - أفعال اختياريّة لا بدّ من تعلق إرادة بإرادتها .

وبعبارة أخرى : إنّا ننقل الكلام إلى المبادئ الاختياريّة ، فهل اختياريّتها

بالاختيار فيلزم التسلسل ، أو لا فعاد المحذور ؟

ومنها : ما أفاده شيخنا العلامة الحائري - رحمه الله تعالى - : بأنّ التسلسل إنّما يلزم لو قلنا بانحصار سبب الإرادة في الإرادة ، ولا نقول به ، بل ندّعي أنّها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلّق - أعني المراد - وقد توجد بالجهة الموجودة في نفسها ، فيكفي في تحقّقها أحد الأمرين ... إلى أن قال : والدليل على أنّ الإرادة قد تتحقّق لمصلحة في نفسها هو الوجدان ؛ لأنّا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاصّ عشرة أيّام بملاحظة أنّ صحّة الصوم والصلاة التامة تتوقّف على القصد المذكور ، مع العلم بأنّ هذا الأثر لا يترتب على نفس البقاء واقعاً ، ونظير ذلك غير عزيز^(١) انتهى .

وفيه أولاً : أنّه بذلك لا تنحسم مادّة الإشكال ، فإنّا لو سلّمنا أنّ الإرادة في الجملة تحصل بالإرادة ، لكن إرادة هذه الإرادة هل هي إرادية ، وهكذا إرادة إرادة الإرادة ، أم لا ؟ فعلى الأوّل تتسلسل الإرادات إلى غير نهاية ، وعلى الثاني عاد المحذور من كون العبد ملجأً مضطراً .

وثانياً : أنّ ما اعتمد عليه من المثال الوجدانيّ ممّا لا يثبت مدّعا ؛ فإنّ الشوق بالتبع لا بدّ وأن يتعلّق ببقاء عشرة أيّام ، وإلا فلا يعقل تحقّق قصد البقاء ، ففي المثال - أيضاً - أنّه يريد البقاء ، لأنّه يريد إرادة البقاء ، وذلك واضح جدّاً .

ومنها : ما قيل : إنّ المراد إراديّ بالإرادة ، والإرادة مرادة بنفس ذاتها ، كالوجود إنّّه موجود بنفس ذاته ، والعلم معلوم بنفس ذاته^(٢) .

(١) درر الفوائد ٢ : ١٤ - ١٥ .

(٢) أنظر الاسفار ٦ : ٣٨٨ .

وفيه : أنّ هذا خلط غير مفيد ، فإنّ معنى كون الإرادة مرادة بنفس ذاتها أنها مصداق المراد بنفس ذاتها ؛ أي بلا جهة تقييدية ، بناءً على عدم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ ، لأنها مُحَقَّقة نفس ذاتها ولا يكون لها جهة تعليلية ، وما يكون منشأ الإشكال في المقام هو مسبوقية الإرادة بعلة غير إرادية للفاعل ، فلا يُحسم بما ذكر مادة الإشكال ، بل هو كلام إقناعيّ.

في معنى البعد والقرب والإيراد على المصنف

قوله : إنّ حسن المؤاخذه والعقوبة إنّما يكون من تَبَعَة بعده ... إلخ^(١).

لا يخفى أنّ القرب والبعد بالنسبة إلى الله - تعالى - قد يتزعان من كمال الوجود ونقصه ، فكلّما كان في وجوده ونعوت وجوده كاملاً تاماً يكون قريباً من مبدأ الكمال ومعدن التمام ، كالعقول المجردة والنفوس الكلية ، وكلّما كان ناقصاً متشابكاً بالأعدام ومتعانقاً بالكثرات يكون بعيداً عن المقام المقدّس عن كلّ عدم ونقص وقوّة واستعداد ، كالموجودات المادية الهَيُولائية .

فالهَيُولى الأولى الواقعة في حاشية الوجود - حيث كان كمالها عين النقص ، وفعليتها عين القوّة - أبعد الموجودات عن الله تعالى ، والصادر الأول أقرب الموجودات إليه تعالى ، والمتوسّطات متوسطات .

وهذا القرب والبعد الوجودي لا يكونان مناط الثواب والعقاب بالضرورة ، ولعلّه - قدّس سرّه - يعترف بذلك .

وقد يُتزعان من مقام استكمال العبد بالطاعات والقُرْبَات، أو نفس الطاعات والقُرْبَات، والتحقّق بمقابلاتها من العصيان والتجرّي، فيقال للعبد المطيع المنقاد: إنّه مقرّب [من] حضرته قريب من مولاه، وللعاصي التجريّ: إنّه رجم بعيد عن ساحة قدسه. وهذا مراده من القرب والبعد ظاهراً.

فحاصل مراده: أنّ سبب اختلاف الناس في استحقاق الجنة والنار ونيل الشفاعة وعدمه، هو القرب منه تعالى بالانقياد والطاعة، والبعد عنه بالتجرّي والمعصية.

وفيه: أنّ القرب والبعد أمران اعتباريّان متزعلان من طاعة العبد وعصيانه، مع أنّ استحقاق العقوبة والثوبة من تبعات نفس الطاعة والانقياد والتجرّي والعصيان، والعقل إنّما يحكم باستحقاق العبد المطيع والعاصي للثواب والعقاب بلا توجه إلى القرب والبعد.

وبعبارة أخرى: الطاعة والمعصية وكذا الانقياد والتجرّي تمام الموضوع لحكم العقل في باب الثواب والعقاب، بلا دخالة للقرب والبعد في هذا الحكم أصلاً.

وبعبارة ثالثة: إنّ عناوين القرب والبعد واستحقاق العقوبة والثوبة منتزعات في رتبة واحدة عن الطاعة والعصيان وشقيقيهما، ولا يمكن أن يكون بعضها موضوعاً لبعض.

ثمّ أعلم: أنّه - قدّس سرّه - قد اضطرب كلامه في هذا المقام؛ حيث حكم

في أول المبحث بأنّ المتجرّي مستحقّ للعقوبة على تجرّيه وهتك حرمة مولاه^(١) وبعد «إن قلت . . قلت» ظهر منه أنّ التجريّ سبب للبعد وهو موجب للعقوبة؛ حيث قال: إنّ حسن المؤاخذه والعقوبة إنّما يكون من تبعه بعده عن سيّده بتجرّيه عليه^(٢) وظهر منه بلا فصل أنّ التجريّ موجب للبعد وحسن العقوبة كليهما في عرض واحد؛ حيث قال: فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لاغرو في أن يوجب حسن العقوبة^(٣) وبعد أسطر صرّح: بأنّ تفاوت أفراد الإنسان في القرب والبعد سبب لاختلافها في الاستحقاق^(٤) وفي آخر المبحث ظهر منه أنّ منشأ استحقاق العقوبة هو الهتك [لحرمة] المولى^(٥).

ومّا ذكرنا من مناط الاختيارية ومناط حسن العقوبة ظهر مافي كلامه أيضاً من أنّ التجريّ وإن لم يكن باختياره إلّا أنّه يوجب العقوبة بسوء سريره وخبث باطنه؛ فإنّه قد ظهر أنّ الفعل الذي هو مناط حسن العقوبة عند العقلاء والعقل هو الفعل الاختياريّ؛ أي الفعل الذي هو أثر الاختيار ومنشؤه الاختيار، لا الفعل الذي يكون اختياره بالاختيار.

وأما سوء السريرة وخبث الباطن ونقصان الوجود والاستعداد، فليست ممّا توجب العقوبة عقلاً كما عرفت.

نعم لا يبعد أن تكون بعض المراتب من الظلمة والوحشة من تبعات

(١) الكفاية ٢ : ١٠ .

(٢-٣) الكفاية ٢ : ١٤ .

(٤) الكفاية ٢ : ١٦ .

(٥) الكفاية ٢ : ١٨ .

سوء السريرة وخبث الباطن ، وسيأتي في مستأنف القول أن سوء السريرة وخبث الباطن ، وكذا سائر الملكات الخبيثة وغيرها ، ليست ذاتية غير ممكنة التخلف عن الذات ، بل كلّها قابل للزوال ، وللعبد المجاهد إمكان إزالتها ، فانتظر^(١) .

وأمّا ما ذكره في الهامش في هذا المقام بقوله : كيف لا ؛ أي كيف لا يكون العقاب بأمر غير اختياريّ وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية؟ فإنّها هي المخالفة العمدية ، وهي لا تكون بالاختيار ؛ ضرورة أنّ العمد إليها ليس باختياريّ ، وإنّما تكون نفس المخالفة اختيارية ، وهي غير موجبة للاستحقاق ، وإنّما الموجبة له هي العمدية منها ، كما لا يخفى على أولي النّهى^(٢) .

ففيه : أنّ الموجب لاستحقاق العقوبة هي المخالفة العمدية ؛ بمعنى أن تكون المخالفة صادرة عن عمد ، لا بمعنى أن تكون مقيّدة بالعمد ؛ حتّى يلزم أن يكون صدور المخالفة العمدية عن عمد واختيار ، وهو واضح .

(١) انظر صفحة رقم : ٧٨ ، و صفحة رقم : ٨٥ وما بعدها .

(٢) حقائق الأصول ٢ : ١٧ هامش : ١ .

في تحقيق الذاتي الذي لا يعلّل

قوله : فإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال ، وينقطع السؤال بـ «لم» ...
إلخ^(١).

قد تكرر على ألسنة القوم أنّ الذاتي لا يُعلّل ، والعرضي يُعلّل ، وقد أخذ المصنّف - قدّس سرّه - هذا الكلام منهم واستعمله في غير موارده كراراً في الكفاية^(٢) والفوائد^(٣) ولا بدّ لنا من تحقيق الحال حتّى يتّضح الخلط ويرتفع الإشكال ، وقبل الخوض في المقصود لا بدّ من تمهيد مقدّمات :

الأولى : أنّ الذاتي الذي يقال إنه لا يُعلّل هو الذاتي المتداوّل في باب البرهان في مقابل العرَضِيّ في بابه ، وهو ما لا يمكن انفكاكه عن الذات ، أعمّ من

(١) الكفاية ٢ : ١٦ سطر ١-٢ .

(٢) الكفاية ١ : ١٠١ و ١٦ : ٢ .

(٣) الفوائد : ٢٩٠ سطر ١٧ .

أن يكون داخلاً فيها - وهو الذاتي في باب الإيساغوجي - أو خارجاً ملازماً لها .
 ووجه عدم المعللية : أن سبب الافتقار إلى العلة هو الإمكان على
 ما هو المقرر في محله ^(١) والوجوب والامتناع كلاهما مناط الاستغناء عن العلة ،
 فواجب الوجود لا يعمل في وجوده ، وممتنع الوجود لا يعمل في عدمه ، وواجب
 الإنسانية والحيوانية والناطقة لا يعمل فيها ، وواجب الزوجية والفردية لا يعمل
 فيهما ؛ لأن مناط الافتقار إلى الجعل - وهو العقد الإمكانى - مفقود فيها ، وقس
 على ذلك الامتناع .

الثانية : أن الوجود وكلية عوارضه ونعوته - وبالجمله كل ما كان من سنخ
 الوجود - لا تكون ذاتية لشيء من المهيآت الإمكانية ، وإنما هو ذاتي بوجه
 لواجب الوجود الذي هو بذاته وجود ووجوب ، وأما غير ذاته - تعالى -
 فالممكنات قاطبة ذاتها وذاتياتها من سنخ المهيآت ولوازمها .

فما كان من سنخ الوجود معلل غير الواجب بالذات - جلّ كبريائه -
 وينتهي في سلسلة العلل إلى أول الاوائل وعلة العلل ، فلو كان في سلسلة
 الوجودات شيء مستغنى عن العلة لخرج عن حدود بقعة الإمكان إلى ساحة
 القدس الوجوبى تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فالمراد بالذاتى الذي لا يعمل في الممكنات هو المهيآت وأجزاؤها
 ولوازمها ، وأما الوجود فلم يكن في بقعة الإمكان شيء منه غير معلل .
 نعم إن الوجود مجعول بالجعل البسيط ، وأما بعد جعله بسيطاً فلا يحتاج

في كونه وجوداً ووجوداً إلى جعل ، ففي الحقيقة كونه موجوداً ووجوداً ليس شيئاً محققاً بهذا المعنى المصدريّ، بل هو من المخترعات العقلية، وإذا أريد بكونه موجوداً أو وجوداً نفس الحقيقة النورية الخارجيّة، فهو يرجع إلى نفس هويته المجعولة بسيطاً.

فاللازم في باب الوجود لو أطلق لا يكون بمثابة اللازم في باب المهيّات من كونه غير مجعول، بل لازم الوجود-أي الذي هو من سنخ الوجود مطلقاً-مجعول ومعلّل. ألا ترى أنّ أساطين الفلسفة قد جمعوا بين المعلوليّة واللزوم، وقالوا: إنّ المعلول لازم ذات العلة^(١).

الثالثة: أنّ من المقرر في مقارّه^(٢): أنّ المهيّات بلوازمها ليس منشأ لأثر من الآثار، ولا عليّة ومعلوليّة بينها حقيقة أصلاً، فإن قيل: إنّ المهيّة الكذائيّة علة لكذا، فهو من باب المسامحة، كما قيل: إنّ عدم العلة علة لعدم المعلول، فإذا رجعوا إلى تحقيق الحال أقاموا البرهان المتقن على أنّ المهيّات اعتباريّات ليست بشيء، والعدم حاله معلوم.

فالتأثير والتأثر أناخا راحلتيهما لدى الوجود، وإليه المصير، ومنه المبدأ والمعاد، وهذا يؤكد عدم معلوليّة الذات والذاتيّات في الممكنات، فإنّها من سنخ المهيّات المحرومة عن المجعوليّة والفيض الوجودي، فالفيض والمفاس هو الوجود لا غير.

(١) الأسفار ٢: ٢٢٦.

(٢) الأسفار ٢: ٣٨٠.

الرابعة: أن كل كمال وجمال وخير يرجع إلى الوجود، وإنما المهيآت أمور اعتبارية لاحقيقة لها^(١) بل ﴿كَسْرَابٍ بَقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^(٢).

فالعلم بوجوده كمال، والقدرة وجودها شريف لامهيئتها، و[كذا] سائر الكمالات والخيرات فإنها بوجوداتها كمالات وخيرات، لابعيئتها؛ فإنها اعتبارية، ولا شرف ولا خير في أمر اختراعي اعتباري.

فالوجود مع كونه بسيطاً غاية البساطة مركز كل الكمال والخير، وليس في مقابله إلا المهيآت الاعتبارية والعدم، وهما معلوما الحال ليس فيهما خير وكمال، ولا جلال وجمال.

وهذا أصل مسلمٌ مُبرهنٌ عليه في محلّه، وإنما نذكر هاهنا نتائج البراهين حذراً عن التطويل^(٣).

الخامسة: أن المقرّر في محلّه^(٤) والمبرهن عليه في العلوم العالية - كما عرفت - أن كل الكمالات ترجع إلى الوجود. فاعلم الآن أن السعادة - سواء كانت سعادة عقلية حقيقية، أو حسية ظنية - من سنخ الوجود والكمال الوجودي، بل الوجود - أينما كان - هو خير وسعادة، والشعور بالوجود وبكمال الوجود خير وسعادة، وكلما تفاضل الوجودات تفاضل الخيرات والسعادات.

بل التحقيق: أن الخير والسعادة مساوقان للوجود، ولا خيرية للمهيآت

(١) منظومة السبزواري: ١١، الاسفار: ٣٤٠-٣٤١.

(٢) النور: ٣٩.

(٣-٤) منظومة السبزواري: ١١، الاسفار: ٣٤٠-٣٤١.

الاعتبارية والذاتيات الاختراعية، فإتم الوجودات وأكملها يكون خيراً مطلقاً
مبدأ كل الخيرات، وسعيداً مطلقاً مصدر كل السعادات، وكلما بعد الموجود
عن مبدأ الوجود وصار متعانقاً بالأعدام والتعينات بعد عن الخير والسعادة.
هذا حال السعادة.

و أما الشقاوة مطلقاً فعلى قسمين :

أحدهما : ماهو مقابل الوجود وكماله، فهو يرجع إلى العدم والنقصان.
وثانيهما : الشقاوة الكسبية التي تحصل من الجهالات المركبة والعقائد
الفسادة والأوهام الخرافية في الاعتقادات، والملكات الرذيلة والأخلاق
الذميمة كالكبّر والحسد والنفاق والحقد والعداوة والبخل والجبن في
الأخلاقيات، وارتكاب القبائح والمحرمات الشرعية كالظلم والقتل والسرقة
وشرب الخمر وأكل الباطل في التشريعات.

وهذا القسم من الشقاوة له صورة في النفس وملكوت الباطن،
وبحسبها حظ من الوجود مخالف لجوهر ذات النفس والفطرة الأصلية لها،
وستظهر لأهلها في الدار الآخرة - عند ظهور ملكوت النفس، والخروج عن
خدر الطبيعة - موحشة مظلمة مؤلمة معذبة إياها، ويبقى أهلها في غصة دائمة
وعذاب خالد، مقيدين بسلاسل على حسب صور أعمالهم وأخلاقهم
وملكاتهم وظلمات عقائدهم وجهالاتهم، حسبما هو المقرر عند علماء الآخرة (١)
وكشفت عن ساقها الكتب السماوية، ولا سيما الكتاب الجامع الإلهي والقرآن

التأم لصاحب النبوة الختمية^(١) والمتكفل لتفصيلها الأخبار الصادرة عن أهل بيت الوحي والطهارة عليهم أفضل الصلاة والتحية^(٢).

إذا عرفت ما تقدم من المقدمات فاعلم: أن السعادة مطلقاً والشقاوة بمعناها الثاني لا يكونان من الذاتيات الغير المعللة؛ فإنها - كما عرفت - هي المهيئات ولوازمها، والوجود - أي وجود كان - فهو ليس بذاتي لشيء من الأشياء الممكنة، وقد عرفت أن السعادة مطلقاً والشقاوة بهذا المعنى من سنخ الوجود، وهو مجعول معلل ليس ذاتياً لشيء من الموجودات الممكنة.

نعم لما كانت الوجودات مختلفة المراتب ذات المدارج بذاتها، تكون كل مرتبة تالية معلول مرتبة عالية متلوة لا يمكن التخلف عنها، فالوجود الداني معلول الوجود العالي السابق له بذاته وهويته، ولا يمكن تخلفه عن المعلولية؛ فإنها ذاتية له، وهذا الذاتي غير الذاتي الذي لا يعلل، بل الذاتي الذي هو عين المعلولية كما عرفت.

في الإشكال على المحقق الخراساني

و بما ذكرنا سقط ما أفاده المحقق الخراساني - رحمه الله - في الكفاية^(٣) والفوائد^(٤): من أن التجري كالعصيان وإن لم يكن باختياره، إلا أنه بسوء

(١) النبا: ٢٦ وآيات أخرى كثيرة.

(٢) انظر بحار الأنوار ١٨: ٢٨٢ باب ٣.

(٣) الكفاية ٢: ١٤-١٦.

(٤) الفوائد: ٢٩٠.

سريره وخُبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ «لم»؛ فإنّ الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لم يختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان، والطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لم يكون ناهقاً، والإنسان لم يكون ناطقاً؟

وما أفاد - أيضاً - من أنّ العقاب إنّما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ (السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقي شقي في بطن أمّه) ^(١) و(الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) ^(٢) كما في الخبر، والذاتي لا يعلّل، فانقطع سؤال: أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقيّاً؟ فإنّ السعيد سعيد بنفسه والشقي شقيّاً كذلك، وقد أوجدهما الله تعالى ^(٣) انتهى.

فإنّه يرد عليه: - مضافاً إلى ما عرفت من وقوع الخلط والاشتباه منه قدس سرّه في جعل الشقاوة والسعادة من الذاتيات الغير المعلّلة - أنّ الذاتيّ الغير المعلّل أي المهيّات ولوازمها لم تكن منشأ للآثار مطلقاً، فاختيار الكفر والعصيان الذي هو أمر وجودي، وكذا الإرادة التي هي من الموجودات، لم يكونا ناشئين من الذات والذاتيات التي هي المهيّات؛ لما عرفت من أنّ

(١) كنز العمال ١: ١٠٧/ ٤٩١، توحيد الصدوق: ٣٥٦/ ٣ باب ٥٨.

(٢) الكافي ٨: ١٧٧/ ١٩٧، مستند أحمد بن حنبل ٢: ٥٣٩.

(٣) الكفاية ١: ١٠٠- ١٠١.

المهيّات مطلقاً منعزلة عن التأثير والتأثر، والتأثير بالوجود وفي الوجود، وهو ليس بذاتيّ لشيء من الممكنات.

وبذلك علم مافي قوله: من أنّ تفاوت أفراد الناس في القرب منه تعالى والبعد عنه تعالى، سببٌ لاختلافها في استحقاق الجنة والنار ونيل الشفاعة وعدمه، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً والذاتيّ لا يعلّل^(١) فإنّ تفاوت أفراد الناس والامتيازات الفردية إنّما تكون بحسب الهوية الوجودية والعوارض الشخصية التي هي الأمارات للهوية البسيطة الوجودية، لا بحسب المهية ولوازمها، والتفاوت الوجوديّ ليس بذاتيّ للأشياء، فالاختلاف الفرديّ إنّما هو بجعل الجاعل، لا بالذات.

لا أقول: إنّ الجاعل جعل بسيطاً وجودَ زيد وعمرو، ثمّ جعلهما مختلفين بالجعل التأليفيّ، بل أقول: إنّ هوية زيد المختلفة مع هوية عمرو مجعولةٌ بالجعل البسيط، وهذا هو المراد بالذاتيّ في باب الوجود الذي لا ينفى الجعل. وإن شئت قلت: إنّ اختلاف الهويات الوجودية بنفس ذاتها المعلولة، فافهم، فإنّه دقيق جداً.

في سبب اختلاف أفراد الإنسان

فإن قلت: إذا كانت الذات والذاتيات ولوازمها في أفراد الإنسان غير مختلفة، فمن أين تلك الاختلافات الكثيرة المشاهدة؟ فهل هي بإرادة الجاعل

جُزْأَفَا؟ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا، [إضافة إلى] ورود إشكال الجبر أيضاً.

قلت: هاهنا كلام طويل في وقوع أصل الكثرة في الوجود، وله مقدّمات كثيرة ربّما لا ينبغي الغور فيها إلا في المقام المعدّل لها، ولكنّ الذي يناسب مقامنا في وقوع الاختلاف في الأفراد الإنسانية أن يقال:

إنّ الموادّ التي يتغذّى بها بنو آدم، وبها يعيشون، وتستمرّ حياتهم في هذا العالم العنصريّ الطبعيّ مختلفة بحسب النوع لطافة وكثافة وصفاء وكدورة، فربّما يكون التفّاح والرمان والرطب الطّفّ وأصفى وأقرب إلى الاعتدال والكمال الوجوديّ من الجزر والباقلَاء وأشباههما، وهذا الاختلاف الكثير بين أنواع الموادّ الغذائيّة ربّما يكون ضروريّاً. ولا إشكال في أنّ النطفة الإنسانية التي يتكوّن منها الولد، وتكون لها المبدئيّة المادّيّة له، من تلك الموادّ الغذائيّة؛ فإنّ النطفة من فضول بعض الهضوم، فالقوّة المولّدة المودعة في الإنسان تفرز من عصارة الغذاء هذه المادّة المنويّة لحفظ بقاء النوع، فربّما تفرز المادّة من مادّة غذائيّة لطيفة نورانيّة صافية أكلها الوالد، وربّما يكون الإفراز من المادّة الكثيفة الظلمانيّة الكدرة، وقد يكون من متوسّطة بينهما، وقد يمتزج بعضها ببعض.

و معلوم أنّ هنا اختلافات وامتزاجات كثيرة لا يُحصيها إلّا الله تعالى، ولعلّ المراد من النطفة الأمشاج في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾^(١) هو هذه الامتزاجات والاختلاطات التي تكون في نوع الأفراد،

وقلّما تكون النطفة غير ممتزجة ولا مختلطة من موادّ مختلفة .
 و من الواضح المقرّر في موضعه (١) : أنّه كلّما اختلفت المادّة اللائقة
 المستعدة لقبول الفيض من مبدئه اختلفت العطية والإفاضة حسب
 اختلافاتها، فإنّه - تعالى - واجب الوجود بالذات ومن جميع الجهات، فهو
 واجب الإفاضة والإيجاد، لكن المادّة الصلبة الكثيفة لاتقبل الفيض والعطية إلاّ
 بمقدار سعة وجودها واستعدادها . ألا ترى أنّ الجليديّة (٢) تقبل من نور غيب
 النفس ما لا يقبله الجلد الضخم والعظم، فالنفس المفاضة على المادّة اللطيفة
 النورانية أطف وأصفى وأليق لقبول الكمال من النفس المفاضة على المادّة
 المقابلة لها .

وهذا - أي اختلاف النطف - أحد موجبات اختلاف النفوس والأرواح،
 وهاهنا موجبات كثيرة أخرى لاختلاف الموادّ في قبول الفيض، ولاختلاف
 الأرواح [في درجات] الكمال، بل إلى الوصول إلى الغاية والخروج من الأبدان :
 منها : اختلاف الأصلاب في الشموخ والنورانيّة والكمال ومقابلاتها
 والتوسّط بينهما، وهذا أيضاً باب واسع، وموجب لاختلافات كثيرة ربّما لا تحصى .
 ومنها : اختلاف الأرحام كذلك، وهذا أيضاً من الموجبات الواضحة .
 وبالجملّة : الوراثة الروحيّة شيء مشاهد معلوم بالضرورة .

(١) الأسفار ١ : ٣٩٤، ٢ : ٣٥٤-٣٥٣، ٧ : ٧٦-٧٧ .

(٢) الجليدية : وهي إحدى الرطوبات الثلاثة الموجودة في العين الباصرة، وعرفوها بأنها رطوبة
 صافية كالبرّد والجليد مستديرة ينقص من تفرطحها من قدامها استدارتها . طبيعيات
 الشفاء ٣ : ٢٥٦ .

ومنها: غير ذلك؛ من كون غذاء الأب والأم حلالاً أو حراماً أو مُشْتَبَهاً، وكذا كون ارتزاقهما من الحلال أو الحرام أو المُشْتَبَهِ في حال كون الأمانة في باطنهما، وكون معدتهما في حال الوقاع خالية أو ممتلئة أو متوسطة، وكون الوقاع حلالاً أو حراماً أو مُشْتَبَهاً، وكون آداب الجماع مرعيةً مطلقاً، أو غير مرعيةً مطلقاً، أو مرعيةً بعضها دون بعض، فإن لكل ما ذكر دخالة تامة في قبول المادة الفيض الوجودي من المبدأ الجواد.

فلو فرضنا أن المادة في كمال النورانية، والصلب شامخ طاهر كامل، والرحم طاهر مطهر، والآداب الإلهية محفوظة مرعية، يكون الولد طاهراً مطهراً لطيفاً نورانياً.

ولو اتفق كون سلسلة الآباء والأمهات كلها كذلك لصار نوراً على نور، وطهارة على طهارة، كما تقرأ في زيارة مولانا وسيدنا الحسين عليه الصلاة والسلام: (أشهد أنك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة، لم تنجسك الجاهلية بأنجاسها، ولم تلبسك من مُدْلَهَمَات ثيابها) (١).

فإن هذه الفقرات الشريفة تدل على ما ذكرنا من دخالة المادة النورية التي في الأصلاب، وشموخ الأصلاب، وطهارة الأرحام، وتنزيه الآباء والأمهات من قذارات الجاهلية من الكفر وذمائم الأخلاق وقبائح الأعمال، في طهارة الولد ونورانيته.

هذه كلها أمور دخيلة في أرواح الأطفال قبل ولادتها، وبعد الولادة

تكون أمور كثيرة دخيلة في اختلافها :

منها : الارتضاع والمرضعة وزوجها ، فإن في طهارة المرضعة وديانتها ونجابتها وأخلاقها وأعمالها ، وكذا في زوجها ، وكيفية الارتضاع والرضاع ، دخالة عظيمة في الولد .

ومنها : التربية في أيام الصغر وفي حجر المربي .

ومنها : التربية والتعلم في زمان البلوغ .

ومنها : المصاحب والمعاشر .

ومنها : المحيط والبلد الواقع فيه .

ومنها : مطالعة العلوم المختلفة والممارسة للكتب والآراء ، فإن لها دخالة تامة عظيمة في اختلاف الأرواح .

ومنها غير ذلك .

وبالجملة : كل ما ذكر في الآيات والأخبار من الآداب الشرعية صراحة أو إشارة ، وجوباً أو حرمة أو استحباباً أو كراهة ، لها دخالة في سعادة الإنسان وشقائه من قبل الولادة إلى الموت .

هذا شمة من كيفية وقوع الاختلاف في الأفراد الإنسانية ، ولا يكون شيء منها ذاتياً غير معتلل .

وأما سبب اختلاف المواد الغذائية بل مطلق الأنواع ، وكيفية وقوع الكثرة في العالم ، فهو أمر خارج عما نحن بصدده ، ولادخاله له بالجبر والاختيار ، بل هو من المسائل الإلهية المطروحة في العلم الأعلى مع اختلاف

مشارب الفلاسفة والعرفاء فيه ، فمن كان من أهله فليراجع مظانّه ، ونحن لسنا بصدد بيان الجبر والاختيار وتحقيق الحال في تلك المسألة ، فإنّ لها مقاماً آخر ، ولها مبادئ ومقدّمات مذكورة في الكتب العقلية .

في أنّ السعادة قابلة للتغيير وكذا الشقاوة

ثمّ أعلم : أنّ تلك الاختلافات التي قد أوضحنا سبيلها ونبّهنا على أساسها ، لم تكن من الأمور التي لا تختلف ولا تتخلّف مثل الذاتيات الغير القابلة للتخلّف ، بل الإنسان - أيّ إنسان كان - مادام كونه في عالم الطبيعة وتعاُنقه مع الهَيُولى القابلة للأطوار والاختلافات ، قابلٌ لأن يتطوّر وأن يتبدّل ويتغيّر ، إمّا إلى السعادة والكمالات اللائقة به ، أو إلى الشقاوة والأمور المنافية لجوهر فطرته ، كلّ ذلك بواسطة الكسب والعمل .

فالشقيُّ الفاسد عقيدة والسيء أخلاقاً والقيح أعمالاً قابلٌ لأن يصير سعيداً مؤمناً كاملاً بواسطة كسبه وعمله وارتياضه ومشاقّه ، وتبدّل جميع عقائده وأخلاقه وأعماله إلى مقابلاتها ، وكذلك السعيد قابلٌ لأن يصير شقيّاً بالكسب .

وذلك لأنّ الهَيُولى الأولى قابلة ، والمفاضُ عليها - بعد تطوّراتها في مراتب الطبيعة من النُطفة إلى أن تصبح قابلة لإفاضة النفس عليها - هو النَفْسُ الهيولانية اللائقة للكمالات وأضدادها ، وإذا اكتسبت الكمالات النفسانية لم تبطل الهَيُولى ، ولم تصر تلك الكمالات ذاتها وذاتياتها ، فهي - بعدُ لما كانت

في أسر الهيولى ومتعاقبة معها - ممكنة التغير، كما هو المشاهد في مرّ الدهور وكرّ الليالي من صيرورة الكافر السيء الخُلُق القبيح العمل مؤمناً صالحاً حسن الخلق، وبالعكس .

فالإنسان في تغيير الأخلاق والعقائد فاعل مختار، يمكنه بالاختيار تحصيل العقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والملكات الحسنة . نعم قد يحتاج إلى رياضة نفسانيّة وتحمل مشاق علميّة أو عمليّة .

والدليل على إمكانه : دعوة الأنبياء والشارعين - عليهم الصلاة والسلام - وإراءتهم طرق العلاج، فإنّهم أطباء النفوس والأرواح . فما هو المعروف من أنّ الخلق الكذائيّ من الذاتيّات والفطريّات غير ممكن التغير والتخلف ليس بشيء، فإنّ شيئاً من العقائد والأخلاق والملكات ليس بذاتيّ، بل هي من عوارض الوجود داخلة تحت الجعل . ألا ترى أنّها تحصل في الإنسان بالتدريج، وتستكمل فيه بال تكرار متدرّجة، وتكمل وتنقص، وليس شيء من الذات والذاتيّات كذلك .

فما وقع في الكفاية^(١) : - من أنّ بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار إنّما تفيد من حسنت سريره وطابت طيبته، وتكون حجة على من ساءت سريره وخبثت طيبته ولا تفيد في حقهم - ممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه، بل هو مناقض للقول بأنّ اختيار الكافر والعاصي الكفر والعصيان، والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان من الذاتيّات التي لا تختلف ولا تتخلف؛ فإنّ

الانتفاع بالشرائع والمواظب لايجتمع مع ذاتية الاختيار والسعادة والشقاوة، فهل يمكن أن يصير الإنسان حماراً أو إنساناً أو الحمار إنساناً أو حماراً بالوعظ والإنذار؟!

وإني لأظنك لو كنت على بصيرة مما أوضحنا سبيله وأحكمنا بنيانه، لهديت إلى الصراط المستقيم، فاستقم وكن من الشاكرين .

في معنى قوله : (السعيد سعيد ...) و(الناس معادن)

فإن قلت : فعلى ما ذكرت من البيان، فما معنى قوله : (السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه) ^(١)، وقوله : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) ^(٢)؟

قلت : أما قوله : (الناس معادن) بناءً على كونه رواية صادرة عن المعصوم - عليه السلام - فهو من مؤيدات ما ذكرنا، من أن اختلاف أفراد الناس من جهة اختلاف المواد الغذائية الموجبة لاختلاف المواد المنوية القابلة لإفاضة الصور والأرواح عليها، فكما أن اختلاف الذهب والفضة وجوداً يكون باختلاف المواد السابقة والأجزاء المؤلفة والتركيبات والامتزاجات المختلفة وكيفية النضج والطبخ - كما هو المقرر في العلوم الطبيعية - كذلك أفراد الإنسان تختلف باختلاف المواد السابقة كما عرفت .

(١) توحيد الصدوق : ٣٥٦/٣ باب ٥٨، كنز العمال ١٠٧/٤٩١ .

(٢) الكافي ٨ : ١٧٧/١٩٧، مسند أحمد بن حنبل ٥٣٩ : ٢ .

و بالجملة : الإنسان من جملة المعادن في هذا العالم الطبيعي ، واختلافه كاختلافها .

و أمّا قوله : (السعيد سعيد ...) فقريب من مضمونه موجود في بعض الأخبار ، فهو - أيضاً - على فرض صدوره لا ينافي ما ذكرناه ، بل يمكن أن يكون من المؤيدات ؛ فإنّ اختلاف إفاضة الصور باختلاف الموادّ وسائر الاختلافات التي قد عرفتها ، فالصورة الإنسانية التي تُفاض على المادّة الجنينيّة في بطن أمّه تختلف باختلافها ، بل جعل مبدأ السعادة والشقاوة هو بطن الأمّ شاهد على ما ذكرنا ، ولو كانتا ذاتيّتين فلامعنى لذلك . تأمل .

و يمكن أن لا يكون هذا القول ناظرّاً إلى تلك المعاني ، بل يكون جارياً على التعبيرات العرفيّة ، بأنّ الإنسان السعيد يوجد أسباب سروره وسعاده من أوّل الأمر ، والشقيّ يوجد أسباب شقائه ونكبته من أوّل أمره .

و يحتمل بعيداً أن يكون المراد من بطن الأمّ هو عالم الطبيعة ، فإنّه دار تحصيل السعادة والشقاوة .

هذا ما يناسب إirاده في المقام ، ولكن يجب أن يُعلم أنّ لتلك المسائل وأداء حقّها مقاماً آخر ، ولها مقدّمات دقيقة مبرهنة في محلّها ، ربّما لا يجوز الدخول فيها لغير أهل فنّ المعقول ؛ فإنّ فيها مزالّ الأقدام ومظانّ الهلكة ، ولذا ترى ذلك المحقّق الأصوليّ - قدّس سرّه - كيف ذهل عن حقيقة الأمر ، وخرج عن سبيل التحقيق .

في أن للمعصية منشأين للعقوبة

قوله : ثم لا يذهب عليك ... إلخ^(١).

لا يخفى أن الالتزام بكون منشأ استحقاق العقاب في المعصية والتجريّ أمراً واحداً هو الهتك الواحد - كما أفاده رحمه الله - خلافُ الضرورة؛ للزوم أن لا يكون للمنهى عنه مفسدة أُخرويّة أصلاً، بل لازمه أن يكون في الطاعة والالتقياد منشأ واحد للاستحقاق، وأن لا يكون للمأمور به مصلحة أصلاً، وهو خلاف ارتكاز المتشرّعة، وخلاف الآيات الكريمة^(٢) والأخبار الشريفة في باب الثواب والعقاب^(٣).

كما أن الالتزام بأن التجريّ والهتك لحرمة المولى لا يوجب شيئاً أصلاً أيضاً خلاف الضرورة والوجدان الحاكم في باب الطاعة والعصيان .
بل الحقّ ما أوضحنا سبيله من كون التجريّ سبباً مستقلاً، وله عقوبات لازمة لذاته، وتبعات في عالم الملكوت وباطن النفس، وصور مؤلمة موحشة مظلمة، كما أن للالتقياد صورة ملكوتيّة بهيّة حسنة مُلذّة .

وفي المعصية والطاعة منشآن :

(١) الكفاية ٢ : ١٧ .

(٢) كقوله تعالى : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) العنكبوت : ٢٩ وقوله تعالى : (وأذن في الناس بالحج ... ليشهدوا منافع لهم) الحج : ٢٧ - ٢٨ .

(٣) راجع كتاب علل الشرائع : ٢٤٧ - ٢٧٥ باب ١٨٢ علل الشرائع وأصول الاسلام . وغيره من الأبواب .

أحدهما : ما ذكر، فإنهما شريكان للتجري والانقياد.
 و ثانيهما : استحقاق الثواب والعقاب على نفس العمل، إما بنحو
 الجعل، أو بنحو اللزوم وتجسم صور الأعمال .
 ولا يذهب عليك : أن القول بالعقوبة الجعلية لا ينافي الاستحقاق ؛ فإن
 الجعل لم يكن جزافاً وبلا منشا عند العدلية ، والعقل إنما يحكم بالاستحقاق
 بلا تعيين مرتبة خاصة ، فلا بد من تعيين المرتبة من الجعل على القول به .

المبحث الأول في بيان أقسام القطع

قوله: الأمر الثالث ... إلخ^(١).

هاهنا مباحث:

الأول في أقسام القطع: فإنه قد يتعلّق بموضوع خارجي، أو موضوع ذي حكم، أو حكم شرعيّ متعلّق بموضوع مع قطع النظر عن القطع، وهو في جميع الصور كاشف محض، وذلك واضح.

وقد يكون له دخالة في الموضوع: إمّا بنحو تمام الموضوعيّة، أو جزئها. فها هنا أقسام، فإنّ القطع لما كان من الأوصاف الحقيقيّة ذات الإضافة، فله قيامٌ بالنفس قيامٌ صدور أو حلول - على المسلكين في العلوم العقليّة - وإضافةً إلى المعلوم بالذات الذي هو في صُقع النفس إضافة إشراق وإيجاد،

فإنّ العلم هو الإضافة الاشراقية بين النفس والمعلوم بالذات، بها يوجد المعلوم كوجود المهيئات الإمكانية بالفيض المقدّس الإطلاقي، وله - أيضاً - إضافة بالعرض إلى المعلوم بالعرض الذي هو المتعلّق المتحقّق في الخارج .

و قيامُ العلم بالنفس وكون الصورة المعلومّة بالذات فيها، بناءً على عدم كون العلم من مقولة الإضافة، كما ذهب إليه الفخر الرازي (١) فراراً عن الإشكالات الواردة على الوجود الذهني . فما وقع في تقريرات بعض المحقّقين رحمه الله - من قيام الصورة في النفس من غير فرق بين أن نقول : إنّ العلم من مقولة الكيف أو مقولة الفعل أو الانفعال أو الإضافة (٢) - ناشٍ عن الغفلة عن حقيقة الحال .

و بالجملة : أنّ العلم له قيام بالنفس وإضافة إلى المعلوم بالذات وإضافة إلى المعلوم بالعرض، بل هذه الإضافة على التحقيق هي علم النفس، وهو أمر بسيط، لكن للعقل أن يحلّله إلى أصل الكشف وتمامية الكشف، فعليه يكون للقطع جهات ثلاث :

جهة القيام بالنفس مع قطع النظر عن الكشف، كسائر أوصافها مثل القدرة والإرادة والحياة .

(١) المباحث المشرقية ١ : ٣٣١ . الفخر الرازي : هو الشيخ محمّد بن عمر بن الحسين التميمي البكري الملقب بفخر الدين الرازي، ولد في بلدة ري سنة ٥٤٤هـ، أشعري الأصول شافعي الفروع، له عدّة مؤلفات منها التفسير الكبير والمطالب العالية، توفي في هراة سنة ٦٠٦هـ ودفن فيها . انظر وفيات الأعيان ٤ : ٢٤٨، الكنى والألقاب ٣ : ٩، روضات الجنات ٨ : ٣٩ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٦ .

وجهة أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات .

وجهة كمال الكشف وتمامية الإراءة المختصّ به المميّز له عن الأمارات .

ولا يخفى أنّ تلك الجهات ليست جهات حقيقية حتى يكون العلم مركّباً منها ، بل هو أمر بسيط في الخارج ، وإنّما هي جهات يعتبرها العقل ويحلّله إليها بالمقاييسات ، كالأجناس والفصول للبسائط الخارجية ، وكاعتبار كون الوجود الكامل الشديد ممتازاً عن الناقص الضعيف بجهة التمامية ، مع أنّ الوجود بسيط ، لاشديده مركّب من أصل الوجود والشدة ، ولاضعيفه منه ومن الضعف ، كما هو المقرّر في محلّه^(١) .

وبالجملة : هذه الجهات كلّها حتّى جهة القيام بالنفس اعتباريّة ، يمكن للمعتبر أن يعتبرها ويجعلها موضوعاً لحكم من الأحكام .
فالاقسام ستّة :

الأوّل : أخذه بنحو الصفّيّة - أي بجهة قيامه بالنفس مع قطع النظر عن الكشف عن الواقع - تمام الموضوع .

والثاني : أخذه كذلك بعض الموضوع .

والثالث : أخذه بنحو الطريقيّة التامة والكشف الكامل تمام الموضوع .

والرابع : أخذه كذلك بعض الموضوع .

والخامس : أخذه بنحو أصل الكشف والطريقيّة المشتركة بينه وبين سائر

الآمارات تمام الموضوع .

والسادس : أخذه كذلك بعض الموضوع .
وسياتي الفرق بينها في الجهة المبحوث عنها .

في الإيراد على بعض مشايخ العصر

فإن قلت : في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة إشكال ، بل الظاهر أنه لا يمكن ، من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذو الصورة بوجه من الوجوه ، وأخذه على وجه الطريقة يستدعي لحاظ ذي الصورة وذو الطريق ، ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم ، كما هو الشأن في كل طريق ؛ حيث إن لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق ، ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع .

فالإنصاف : أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلا بأخذه على وجه الصفتية .

قلت : نعم هذا إشكال أورده بعض محققي العصر - على ما في تقارير بحثه^(١) - غفلة عن حقيقة الحال ، فإن الجمع بين الطريقة والموضوعية إنما لا يمكن فيما إذا أراد القاطع نفسه الجمع بينهما ، فإن القاطع يكون نظره الاستقلالي إلى الواقع المقطوع به ، ويكون نظره إلى القطع آلياً طريقياً ، ولا يمكن في هذا اللحاظ الآلي أن ينظر إليه باللحاظ الاستقلالي ، مع أن النظر إلى الموضوع لابد وأن يكون استقلالياً غير آلي . هذا بالنسبة إلى القاطع .

و أما غير القاطع إذا أراد أن يجعل قطع غيره موضوعاً لحكم ، يكون نظره

إلى قطع القاطع - الذي هو طريق - لحاظاً استقلالياً، ولا يكون لحاظه لذي الطريق، بل يكون للطريق، فلحاظ القاطع طريقيّ آليّ، ولحاظ الحاكم لقطعه الطريقيّ موضوعيّ استقلالياً.

فأيّ محال يلزم إذا لحظ باللاحاظ الاستقلاليّ القطع الطريقيّ الذي لغيره، وجعله موضوعاً لحكمه على نحو الكاشفيّة على وجه تمام الموضوع؟! وهل هذا إلا الخلط بين اللاحظين؟!

ثمّ إنّ لا اختصاص لعدم الإمكان - لو فرض - بأخذه تمام الموضوع أو بعض الموضوع، فتخصيصه به في غير محله.

ثمّ إنّ القطع قد يتعلّق بموضوع خارجيّ، فتأتي فيه الأقسام الستّة السابقة، وقد يتعلّق بحكم شرعيّ، فيمكن أخذه موضوعاً لحكم آخر غير ماتعلّق العلم به، وتأتي - أيضاً - فيه الأقسام.

وأما إذا تعلّق بحكم شرعيّ، فهل يمكن أخذه موضوعاً لنفس الحكم الذي تعلّق العلم به؟

قال بعض مشايخ العصر - على ما في تقارير بحثه -: لا يمكن ذلك إلاّ بنتيجة التقييد، وقال في توضيحه ما حاصله:

إنّ العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد للحاظي، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به، كقصد التعبّد والتقرب في العبادات، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملّكة؛ لكنّ الإهمال الثبوتي

أيضاً لا يعقل، فإنّ ملاك تشريع الحكم: إمّا محفوظ في حالتي الجهل والعلم فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا في حالة العلم فلا بدّ من نتيجة التقييد، فحيث لا يمكن بالجعل الأوّلي فلا بدّ من دليل آخر يستفاد منه التيجتان، وهو متمم الجعل.

وقد ادّعي تواتر الأدّلة على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام، وإن لم نعرّض إلّا على بعض أخبار الآحاد، لكنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، فيستفاد من ذلك نتيجة الإطلاق، وأن الحكم مشترك بين العالم والجاهل.

لكن تلك الأدّلة قابلة للتخصيص، كما خصّصت في الجهر والإخفات والقصر والإتمام^(١) انتهى.

وفيهِ أولاً: أنّ الانقسامات اللاحقة على ضربين:

[الضرب الأول]: ما لا يمكن تقييد الأدّلة به، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم، فإنه غير معقول لا بالتقييد اللحاطي ولا بنتيجة التقييد، فإنّ حاصل التقييد ونتيجته: أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، وهذا دور مستحيل؛ فإنّ العلم بالحكم يتوقّف على الحكم بالضرورة، ولو فرض الاختصاص - ولو بنتيجة التقييد - يصير الحكم متوقفاً على العلم به.

نعم لادور فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ لعدم دخالة الواقع فيه حتّى

(١) فوائد الأصول ٣: ١١-١٢.

يلزم الدور .

نعم في كون أحكام الله الواقعية تابعة لآراء المجتهدين - كما عليه فرقة من غير أهل الحق - وقد أشكل عليهم بورود الدور .

ويمكن الذب عنهم : بأن الشارع أظهر أحكاماً صورية - بلا جعل أصلاً - لمصلحة في نفس الإظهار ؛ حتى يجتهد المجتهدون ويؤدّي اجتهادهم إلى حكم بحسب تلك الأدلة التي لاحقيقة لها ، ثم بعد أداء اجتهادهم إلى حكم أنشأ الشارع حكماً مطابقاً لرايهم تابعاً له .

لكن هذا مجرد تصوير ومحض تخيل ، ربّما لا يرضى به المصوّبة .
و بالجملة : اختصاص الحكم بالعالم بالحكم غير معقول بوجه من الوجوه .

وأما في مثل باب الجهر والإخفات والقصر والإتمام فلا يتوقف الذب عن الإشكال فيه على الالتزام بالاختصاص ، بل يمكن أن يكون عدم الحكم بالقضاء أو الإعادة من باب التخفيف والتقبل ، كما يمكن ذلك في حديث (لانعاد الصلاة)^(١) بناءً على عدم اختصاصه بالسهو كما لا يبعد .

ويمكن أن تكون الإعادة أو القضاء ممّا بطل محلّهما في تلك الموارد ، نظير مريض كان دستور شرب الفلوس مع البنفسج وأصل السوس ، فشرب الفلوس الخالص ، فإنّ إعادته مع الشرائط ممّا يفسد المزاج ، فشربه خالصاً أفسد

(١) من لا يحضره الفقيه ١ : ١٨١ / ١٧ باب ٤٢ في القبلة و ١ : ٢٢٥ / ٨ باب ٤٩ في أحكام السهو ،

والتهذيب ٢ : ١٥٢ / ٥٥ باب ٩ .

المحلّ وأخرجه عن قابليّة الشرب المخلوط ، فلعلّ إعادة الصلاة تامّة مع إتيانها ناقصة من هذا القبيل ، إلى غير ذلك من الاحتمالات .

والضرب الثاني من الانقسامات اللاحقة : ما يمكن تقييد الأدلّة به بدليل آخر ، كقصد التعبد والأمر والتقرّب في العبادات .

ففي هذا القسم لا يبعد إمكان التقييد للحاظي أيضاً ، فإنّ تصوّر الأمر المتأخّر عن الحكم ممكن قبل الجعل ، وتقييد الموضوع به - أيضاً - ممكن ، فلأمر أن يلاحظ قبل إنشاء الحكم الموضوع الذي أراد أن يجعله متعلّقاً للأمر ، ويلاحظ حالة تعلّق الأمر به في الآتية ، ويلاحظ قصد المأمور لأمره ، ويجعل قصد المأمور للتقرّب والتعبد من قيود المتعلّق ويأمر به مقيّداً ، مثل سائر القيود المتأخّرة .

نعم نفس تعلّق الأمر بما يمكن المكلف من إتيان المتعلّق ، فإنّ قبل تعلّقه لا يمكن له الإتيان بالصلاة مع تلك القيود ، وبنفس التعلّق يصير ممكناً .

فإن قلت : بناءً على ذلك إنّ الموضوع المجردّ عن قيد قصد التقرّب والأمر لم يكن مأموراً به ، فكيف يمكن الأمر به مع قصد أمره ؟

قلت : نعم هذا إشكال آخر غير مسألة الدور ، ويمكن دفعه : بأنّ الموضوع متعلّق للأمر الضمنيّ ، والزائد على قصد الأمر الضمنيّ لا يلزم ولا موجب له .

وثانياً : أنّ الإطلاق والتقييد للحاظي اللذين جعلهما من قبيل العدم والمملكة ، وحكم بأن كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق ، ممّا لا أساس له ؛ فإنّه إن كان للحاظ صفة لكلّ من التقييد والإطلاق ، وأراد أن الإطلاق - أيضاً - لحاظيّ

كالتقييد، فيرد عليه :

أولاً: أن الإطلاق لم يكن باللحاظ، بل هو متقوم بعدم التقييد، فإذا قال المولى: «اعتق رقبة» بلا تقييده بشيء مع تمامية مقدمات الحكمة - لو بنينا على لزوم المقدمات - تمّ الإطلاق، ولا يحتاج إلى اللحاظ أصلاً.

وثانياً: أن لحاظ الإطلاق ولحاظ التقييد من قبيل الضدين لا العدم والملكة؛ فإنّ اللحاظين أمران وجوديان.

وإن كان اللحاظ صفة للتقييد فقط؛ حتى لا يحتاج الإطلاق إلى اللحاظ، فيرد عليه: أن امتناع الإطلاق ممنوع، وما ادعى أن كلما امتنع التقييد امتنع الإطلاق مما لا أساس له، ومجرد دعوى بلا بينة ولا برهان.

والتحقيق: أن الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة أو شبيه بهما، وهذا كلام صحيح استعمله هذا المحقق في غير موضعه، واستنتج منه هذه النتيجة العجيبة؛ أي إنكار مطلق الإطلاق في الأدلة الشرعية؛ حتى احتاج إلى دعوى الإجماع والضرورة لاشتراك التكليف بين العالم والجاهل، وهذا أمر غريب منه جداً.

وتوضيح ذلك: أن المتعلّق قد لا يمكن تقييده لقصور فيه، ولم يكن له شأنية التقييد، ففي مثله لا يمكن الإطلاق، فإنّ هذا شأن العدم والملكة في جميع الموارد، فلا يقال للجدار: أعمى، فإنّه غير البصير الذي من شأنه البصيرة، ولا يقال: زيد مطلق إطلاقاً أفرادياً.

وقد لا يمكن التقييد للقصور في الموضوع، بل لأمر آخر ومنع خارجي،

كلزوم الدور في التقييد اللحاظي، فإن ذلك الامتناع لا يلزم امتناع الإطلاق؛ لعدم لزوم الدور في الإطلاق، ولذا يجوز تصريح الأمر بأن صلاة الجمعة واجبة على العالم والجاهل بالحكم والخمر حرام عليهما بلا لزوم محال. وليت شعري أي امتناع يلزم لو كانت أدلة الكتاب والسنة مطلقة تشمل العالم والجاهل كما أن الأمر كذلك نوعاً؟ وهل يكفي مجرد امتناع التقييد في امتناع الإطلاق بلا تحقق ملاكه (١)؟!

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن اشتراك التكليف بين العالم والجاهل لا يحتاج إلى التماس دليل من الأخبار والإجماع والضرورة، والفقهاء - رضوان الله عليهم - لا يزالون يتمسكون بإطلاق الكتاب والسنة من غير نكير. وما ذكرنا يظهر حال ما استتج من هذه المقدمة، ويسقط كلية ما ذكره - رحمه الله - في هذا المقام. وفي كلامه في المقام مواقع للنظر تركناها مخافة التطويل.

(١) بل يمكن إقامة البرهان على الإطلاق في المقام من دون احتياج إلى غمامية مقدماته، فإن اختصاص الحكم بالعالمين لما كان ممتنعاً ولم يختص بالجاهل بالضرورة، يكون لامحالة مشتركاً بينهما. ولعل ذلك سند الإجماع والضرورة. [منه قدس سره]

المبحث الثاني في قيام الطرق والأمارات والأصول بنفس أدلتها مقام القطع بأقسامه

و فيه مقامان : الأول : في إمكان قيامها مقامه ثبوتاً ، والثاني : في وقوعه
إثباتاً وبحسب مقام الدلالة .

أمّا المقام الأول : فالظاهر إمكانه وعدم لزوم محذور منه ، إلا ما أفاده المحقّق
الخراساني (١) - رحمه الله - من الإشكالين :

أحدهما : ما حصلّه : أنّ الجعل الواحد لا يمكن أن يتكفّل تنزيل الظنّ
منزلة القطع وتنزيل المظنون منزلة المقطوع فيما أخذ في الموضوع على نحو
الكشف ؛ للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين - أي اللحاظ الآليّ
والاستقلاليّ - حيث لا بدّ في كلّ تنزيل من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه ، مع

أنّ النظر في حجّيته وتنزيله منزلة القطع الّتي طريقي، وفي كونه بمنزله في دخله في الموضوع استقلاليّ موضوعيّ، والجمع بينهما محال ذاتاً.

أقول: هذا الإشكال ممّا استصوبه جلّ المشايخ المحققين - رحمهم الله - فأخذ كلّ منهم مهرباً:

منهم: من ذهب إلى أنّ المجمعول في الأمارات هو المؤدّي، وأنّ مفاد أدلّة الأمارات جعل المؤدّي منزلة الواقع، وبالملازمة العرفيّة بين تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وبين تنزيل الظنّ منزلة العلم، يتمّ الموضوع (١).

ومنهم: من ذهب إلى أنّ المجمعول هو الكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات (٢) وينفس هذا الجعل يتمّ الأمران.

ومنهم: من سلك غير ذلك (٣) دلّعنا نرجع إلى حال ماسلكوا سبيله.

والتحقيق: أنّ لزوم الجمع بين اللحاظين ممّا لا أساس له بوجه، وذلك لأنّ القاطع أو الظانّ بشيء يكون نظرهما إلى المقطوع به أو المظنون نظراً استقلاليّاً اسميّاً، وإلى قطعه وظنّه آليّاً حرفيّاً، ولا يمكن له الجمع بين لحاظي الآليّة والاستقلاليّة؛ لكنّ الناظر إلى قطع هذا القاطع وظنّه إذا كان شخصاً آخر يكون نظره إلى هذا القطع والظنّ الآليّين لحاظاً استقلاليّاً، ويكون نظره إلى الواقع المقطوع والمظنون بهذا القطع والظنّ وإلى نفس القطع والظنّ، في عرض

(١) هو المحقق الآخوند - قدس سره - في حاشيته على فرائد الأصول: ٩ سطر ١٠-٧.

(٢) هو المحقق الميرزا النائيني - قدس سره - كما جاء في فوائد الأصول ٣: ٢١.

(٣) كالمحقق الشيخ الحائري - قدس سره - في درر الفوائد ٢: ٨-١٠.

واحد بنحو الاستقلال .

فما أفاد - من أنّ النظر إلى حجّة الأمانة وتنزيلها منزلة القطع آليّ طريقيّ -
مُغالطة من باب اشتباه اللاحظين ، فإنّ الحاكم المنزّل للظنّ منزلة القطع لم يكن
نظره إلى القطع والظنّ آليّاً ، بل نظره استقلاليّ قضاءً لحقّ التنزيل . نعم نظر
القاطع والظانّ آليّ ، ولادخل له في التنزيل .

فمن هو الجاعل والمنزّل يكون نظره إلى القطع الطريقيّ للغير استقلاليّاً ،
كما أنّه يكون نظره إلى الواقع المقطوع به - أيضاً - استقلاليّاً ، وكذلك في الأمانة
والمؤدّي .

ومن هو العالم أو الظانّ يكون نظره إلى القطع أو الظنّ آليّاً ، لكنّه خارج
عن محطّ البحث .

وأما قصور أدلّة التنزيل عن تكفّل الجعّلين فهو أمر آخر مربوط بمقام
الإثبات والدلالة ، لا من باب لزوم الجمع بين اللحاظين ، وسنرجع إلى
البحث عنه (١) .

والثاني من الإشكاليين : ما أفاده - أيضاً - في الكفاية (٢) ردّاً على مقالته في
تعليقة الفرائد (٣) ؛ حيث تشبّهت في التعليقة - فراراً عن لزوم الجمع بين
اللاحظين - بجعل المؤدّي منزلة الواقع والملازمة العرفيّة بين التنزيلين بلا جمع

(١) انظر صفحة رقم : ١٠٥ وما بعدها .

(٢) الكفاية ٢ : ٢٣ - ٢٤ .

(٣) حاشية فرائد الأصول : ٩ سطر ٩ - ٩ .

بين اللحاظين .

و حاصل ردّه في الكفاية : أنّ ذلك يستلزم الدور ؛ فإنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع فيما كان للعلم دَخل ، لا يمكن إلاّ بعد تحقّق العلم في عرض ذلك التّزِيل ، فإنّه ليس للواقع أثر يصحّ بلحاظه التّزِيل ، بل الأثر مُرتّب على الواقع والعلم به ، والمفروض أنّ العلم بالمؤدّي تحقّق بعد تنزيل المؤدّي منزلة الواقع ، فيكون التّزِيل موقوفاً على العلم ، والعلم موقوفاً على التّزِيل ، وهذا دور مُحال ^(١) .

وفيه : أنّه يكفي في التّزِيل الأثر التّعليقيّ ، فهذا هنا يكون للمؤدّي أثر تعلّقيّ ؛ أي لو انضمّ إليه جزؤه الآخر يكون ذا أثر فعليّ ، بل لو قلنا بعدم كفاية الأثر التّعليقيّ لنا أن نقول : إنّها هنا أثراً فعليّاً ، لكن بنفس الجعل ، ولا يلزم أن يكون الأثر سابقاً على الجعل ، ففيما نحن فيه لما كان نفس الجعل متممّاً للموضوع يكون الجعل بلحاظ الأثر الفعليّ المتحقّق في ظرفه ، فلا يكون الجعل متوقّفاً على الأثر السابق .

وإن شئت قلت : لادليل على كون الجعل بلحاظ الآثار إلاّ صون جعل الحكيم من اللّغوويّة ، وها هنا لا يلزم اللّغوويّة : إمّا بواسطة الأثر التّعليقيّ ، أو

(١) هكذا قرّر الدور بعض الأعظم ^(١) وهو غير تام . والاولى أن يقال إنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع

يتوقف على تنزيل الظن منزلة العلم في عرضه ، لأنّ الأثر مترتب على الجزأين وتنزيل الظن

متوقف على تنزيل المؤدّي بالفرض ؛ أي دعوى الملازمة العرفية . [منه قدس سره]

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٨ .

بلحاظ الأثر الفعليّ المتحقّق بنفس الجعل، فتدبرّ.

وأما المقام الثاني : أي مقام الإثبات والدلالة، فلا بدّ لتّضاح حاله من تقديم مقدّمة :

وهي أنّه لا بدّ في كون شيء أمانة جعليّة - أي جعل الشارع شيئاً أمانة وطريقاً إلى الواقع - من أمور :

الأوّل : أن يكون له في ذاته جهة كشف وطريقيّة، فإنّ ما لا يكون له جهة الكشف أصلاً لا يليق للأمانة والكاشفيّة.

الثاني : أن لا يكون بنفسه أمانة عقليّة أو عقلائيّة؛ فإنّ الواجد للأمانة لا معنى لجعله أمانة، فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود.

الثالث : أن تكون العناية في جعله إلى الكاشفيّة والطريقيّة وتتميم الكشف.

في عدم قيام الأمارات العقلائيّة مقام القطع مطلقاً

إذا عرفت ذلك : فاعلم أنّ الأمارات المتداولة على السنة أصحابنا المحقّقين كلّها من الأمارات العقلائيّة التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم؛ بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختل نظام المجتمع ووقفت رحي الحياة الاجتماعيّة، وما هذا حاله لا معنى لجعل الحجية له وجعله كاشفاً محرّزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافّة العقلاء، وهماهي الطرق

العقلانيّة - مثل الظواهر، وقول اللّغويّ، وخبر الثقة، واليد، وأصالة الصّحة في فعل الغير - ترى أنّ العقلاء كافّة يعملون بها من غير انتظار جعل وتنفيذ من الشارع، بل لادليل على حجّيتها بحيث يمكن الركون إليه إلاّ بناء العقلاء، وإنّما الشارع عمل بها كأنّه أحد العقلاء. وفي حجّية خبر الثقة واليد بعض الروايات^(١) التي يظهر منها بأنّ ظهور أنّ العمل بهما باعتبار الأماريّة العقلانيّة، وليس في أدلّة الأمارات ما يظهر منه بادنّى ظهور جعل الحجّية وتتميم الكشف، بل لامعنى له أصلاً.

ومن ذلك علم أنّ قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه ممّا لامعنى له: أمّا في القطع الموضوعيّ فواضح، فإنّ الجعل الشرعيّ قد عرفت حاله وأنّه لا واقع له، بل لامعنى له.

وأما بناء العقلاء بالعمل بالأمارات فليس وجهه تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، ولا تنزيل الظنّ منزلة القطع، ولا إعطاء جهة الكاشفيّة والطريقيّة أو تتميم الكشف لها، بل لهم طرق معتبرة يعملون بها في معاملاتهم وسياساتهم، من غير تنزيل واحد منها مقام الآخر، ولا التفات إلى تلك المعاني الاختراعيّة والتخيّلية، كما يظهر لمن يرى طريقة العقلاء ويتأمّل فيها أدنى تأمّل. ومن ذلك يعلم حال القطع الطريقي، فإنّ عمل العقلاء بالطرق المتداولة

(١) الكافي ٧: ٣٨٧، التهذيب ٦: ٢٦١/١٠٠، الفقيه ٣: ٢٧/٣١، تفسير علي بن إبراهيم:

٥٠١، علل الشرائع: ١/١٩٠ باب ١٥١، الوسائل ١٨: ٢٥١/٣-٢ باب وجوب الحكم بملكية

صاحب اليد ... الخ، وصفحة ٩٨ باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء ...

حال عدم العلم ليس من باب قيامها مقام العلم، بل من باب العمل بها مستقلاً ومن غير التفات إلى تلك المعاني.

نعم القطع طريق عقليّ مقدّم على الطرق العقلانيّة، والعقلاء إنّما يعملون بها عند فقد القطع، وذلك لا يلزم أن يكون عملهم بها من باب قيامها مقامه؛ حتّى يكون الطريق مُحصراً بالقطع عندهم، ويكون العمل بغيره بعناية التنزيل والقيام مقامه.

وما اشتهر بينهم: من أنّ العمل بها من باب كونها قطعاً عادياً، أو من باب إلقاء احتمال الخلاف^(١) - على فرض صحّته - لا يلزم منه التنزيل أو تميم الكشف وأمثال ذلك.

وبالجملة: من الواضح البين أنّ عمل العقلاء بالطرق لا يكون من باب كونها علماً وتنزيلها منزلة العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالم كانوا يعملون بها من غير التفات إلى جعل وتنزيل أصلاً.

وتما ذكرنا تعرف وجه النظر في كلام هؤلاء الأعلام المحقّقين - رحمهم الله - من التزام جعل المؤدّي منزلة الواقع تارة^(٢) والتزام تميم الكشف وجعل الشارع الظنّ علماً في مقام الشارعيّة وإعطاء مقام الإحراز والطريقيّة له أخرى^(٣) إنّها كلمات خطائيّة لا أساس لها.

(١) فوائد الأصول ٣: ١٠٨، ومقالات الأصول ٢: ٤-٥.

(٢) حاشية فوائد الأصول: ٨-٩، نهاية الدراية ٢: ١٨ سطر ١٣-١٤.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٠٨.

والعجب أن بعض المشايخ المعاصرين - على ما في تقارير بحثه^(١) - قد اعترف كراراً بأنه ليس للشارع في تلك الطرق العقلانية تأسيس أصلاً، وفي المقام قد أسّس بنياناً رفيعاً في عالم التصوّر يحتاج إلى أدلة محكمة، مع خلو الأخبار والآثار عن شائبتها فضلاً عن الدلالة. هذا حال الإمارات.

(١) فوائد الأصول ٣: ٣٠ و ٩١.

في قيام الأصول مقام القطع

وأما الأصول فهي على قسمين :

أحدهما : ما يظهر من أدلتها أنها وظائف مقرّرة للجاهل عند تحيّر وجهله بالواقع كأصالة الطهارة والحليّة ، فهذه الأصول ليست مورد البحث ، فإنّ قيامها مقامه ممّا لا معنى له .

وثانيهما : ما يسمونها بالأصول التنزيليّة ، مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ ، ولا بدّ لنا من تحقيق حالها وإن كان خارجاً عن محلّ البحث وله مقام آخر ، لكن تحقيق المقام يتوقّف على تحقيق حالها ، فنقول :

قد عرفت : أنه لا بدّ في كون شيء أمانة شرعيّة جعليّة أن يكون له جهة كشف ، وأن لا يكون أمانة عقلائيّة معتبرة عند العقلاء ، وأن تكون العناية في الجعل إلى جهة كاشفيّة وطريقيّة .

في أمارية الاستصحاب

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الاستصحاب^(١) فيه جهة كشف عن الواقع،

(١) قولنا: فاعلم أن الاستصحاب.

أقول: هذا ما أدى إليه نظري في سالف الزمان قبل الوصول إلى مباحث الاستصحاب ولقد جذدت النظر حين انتهاء بحثنا إليه فوجدت أنه ليس أمارة شرعية، بل هو أصل تعبدي كما عليه المشايخ لأن عمدة ما أوقفنا في هذا التوهم أمران: أحدهما: توهم أن اليقين السابق كاشف عن الواقع كشفاً ناقصاً في زمان الشك فهو قابل للامارية كسائر الكواشف عن الواقع.

وثانيهما: توهم أن العناية في اعتباره وجعله إثماً هي إلى هذه الجهة بحسب الروايات فتكون روايات الاستصحاب بصدد إطالة عمر اليقين وإعطاء ثمانية الكشف له، وبعد إمعان النظر في بناء العقلاء وأخبار الباب ظهر بطلان المقدمتين:

أما الأولى: فلأن اليقين لا يعقل أن يكون كاشفاً عن شيء في زمان زواله والمفروض أن زمان الشك زمان زوال اليقين، فكيف يمكن أن يكون كاشفاً عن الواقع في زمان الشك؟ نعم الكون السابق - فيما له اقتضاء البقاء - وإن يكشف كشفاً ناقصاً عن بقائه لكن لا يكون كشفه عنه أو الظن الحاصل منه بحيث يكون بناء العقلاء على العمل به من حيث هو من غير حصول اطمئنان ووثوق.

وأما الثانية: فلأن العناية في الروايات ليست إلى جهة الكشف والطريقة - أي إلى أن الكون السابق كاشف عن البقاء - بل العناية إنما هي إلى أن اليقين لكونه أمراً مبرماً لا ينبغي أن ينقض بالشك الذي ليس له إبرام، فلامحيص [عن القول بأن] الاستصحاب أصل تعبدي شرعي كما عليه المشايخ المناخرون^(١).

وأما الاستصحاب العقلاني الذي في كلام المتقدمين^(ب) فهو غير مفاد الروايات بل هو عبارة

(١) فرائد الأصول: ٣١٩ سطر ٤-٧، أجود التقريرات ٢: ٣٤٣ سطر ٢٠-٢٢.

(ب) الغنية - الجوامع الفقهية -: ٥٤٨ سطر ٣٣، معارج الأصول: ٢٠٦-٢٠٧، معالم الدين: ٢٢٧-٢٢٨،

فرائد الأصول: ٣١٩ سطر ٧-٨.

فإن القطع بالحالة السابقة فيه كاشفية عن البقاء، حتى قيل: ماثبت يدوم، وهذا في الشك في الرفع مما لا مجال للتأمل فيه.

نعم في الشك في المقتضي يمكن التردد والتأمل فيه وإن كان قابلاً للدفع. وبالجملية: أن الاستصحاب مطلقاً قابل لأن يجعل أماراً وكاشفاً عن الواقع بملاحظة اليقين السابق، وليس من قبيل الشك المحض الغير القابل.

وأما بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب - أي بمجرد كون شيء له حالة سابقة مقطوعة مع الشك في بقائه - فهو وإن ادّعي فيه السيرة العقلية في سياساتهم ومراسلاتهم ومعاملاتهم، لكن عملهم على مجرد ذلك غير معلوم، بل يمكن أن يكون ذلك بواسطة احتفائه بأمور أخرى من القرائن والشواهد والاطمئنان والثوق، لا مجرد القطع بالحالة السابقة.

وبعض المحققين من علماء العصر - قدس سره - وإن أصرّ على ما في تقريراته^(١) على استقرار الطريقة العقلية على العمل بالحالة السابقة - حتى قال: لا ينبغي التأمل في أن الطريقة العقلية قد استقرت على ترتيب آثار البقاء عند الشك في الارتفاع، وليس عملهم لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء أو لمحض الرجاء - لكن للتأمل فيه مجال واسع.

عن الكون السابق الكاشف عن البقاء في زمن لاحق، وقد عرفت أن بناء العقلاء ليس على ترتيب الآثار بمجرد الكون السابق مالم يحصل الوثوق والاطمئنان. منه عفي عنه.

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٣١ - ٣٣٢.

ثمّ لو فرضنا أنّ سيرة العقلاء قد استقرّت على ذلك، فلا بدّ لنا من الالتزام بكون الاستصحاب من الأمارات والطرق العقلائيّة، فإنّه ليس للعقلاء أصل تعبديّ أو تنزيليّ، وليس ما عندهم إلّا الطرق والأمارات، لا الأصول التعبديّة، كما لا يخفى على من مارس طريقتهم، مع أنّ هذا المحقّق قائل بأصليّة الاستصحاب^(١).

وبالجملة: أنّ الاستصحاب وإن كان له جهة كشف ضعيف، لكن لا ينحو يكون العقلاء مفطورين على العمل به، كما في العمل باليد وخبر الثقة.

في أنّ المستفاد من الكبرى

المجعولة في الاستصحاب هو الطريقية

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الجهتين من الجهات الثلاثة التي تتقوم الأمانة بها متحقّقتان في الاستصحاب، وبقيت الجهة الثالثة - وهي العمدة - حتّى ينخرط في سلك الأمارات لكن بجعل الشارع، وهي كون اعتباره بجهة الكاشفيّة، وأنّ عناية الجاعل في جعله هي [اعتباره] علماً في عالم الشارعية [وإضفاء] جهة الكشف والطريقية له، ولو تمّت هذه الجهة لتمّت أماريّة الاستصحاب، ويكون له مال الأمارات من الآثار واللوازم، والفرق أنّه أمانة جعلية شرعية غير عقلائيّة، وهي أمارات عقلائيّة غير مجعولة بجعل شرعيّ، ولو ساعدنا الدليل لم نتحاش عمّا ذهب إليه المحقّقون وأساطين الفنّ من المتأخّرين من

الخلاف، فإنه ليس في البين إلا تلك الروايات الشريفة، والمتبع هو مفادها لفهم الأصحاب، مع أن في قدماء أصحابنا من قال بأمارية الاستصحاب^(١) وكثير من الفروع الفقهية التي أفتى بها أصحابنا لا تتم إلا على القول بأمارية الاستصحاب وحجية المثبات منه، تأمل.

فالمهم عطف النظر إلى أخبار الباب، والمستفاد منها - بعد إلقاء الخصوصيات وإرجاع بعضها إلى بعض - هو مجعوليّة كبرى كلّية هي قوله - عليه السلام - : (لا ينقض اليقين بالشك)^(٢) فإن الأخبار على كثرتها متوافقة المضمون على هذه الكلّية، وأنت إذا تأملت في هذه الكبرى حقّ التأمل بشرط الخروج عن رتبة التقليد ترى أن العناية فيها بإبقاء نفس اليقين، وأنّ اليقين في عالم التشريع والتعبد باقٍ موجود لا ينبغي أن يُنقض بالشك ويدخل فيه الشك، وأنّه - عليه السلام - بصدد جعل المحرز وإطالة عمر اليقين السابق [واضفاء] صفة اليقين على من كان على يقين، كما ينادي بذلك قوله - عليه السلام - في مضمرة زرارة^(٣) : (وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٤٣ سطر ١ - ٤.

(٢) الكافي ٣: ٣٥١-٣٥٢/٣ باب السهو في الثلاث والأربع، الوسائل ٥: ٣٢١/٣ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٣) هو زرارة بن أعين بن سنن الشيباني، قال الشيخ الطوسي: اسمه عبدربه، كنيته أبو الحسن، لقبه زرارة، ذكره النجاشي في رجاله ووصفه بشيخ أصحابنا في زمانه ومتقدمهم. وقال عنه ابن النديم: أكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً ومعرفة بالكلام والتشيع، له كتاب في الاستطاعة والجبر، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر رجال النجاشي: ١٧٥، فهرست الشيخ الطوسي: ٧٤. رجال الكشي ١: ٣٤٥، فهرست ابن النديم: ٢٧٦.

اليقين أبدأ بالشك^(١) لاعلى الشاك بعنوان أنه شاك، ولا جعل الشك يقيناً؛ حتى يقال: لامعنى [لإضفاء] صفة الكاشفية والطريقة للشك، ولا [إضفاء] اليقين على الشاك؛ لأن الشك ليس له جهة الكشف، فلما لانقول بأن الشك له جهة كشف أو جعل الشارع الشك يقيناً أو الشاك متيقناً، بل نقول: إن اليقين السابق ولوزال إلا أن له جهة كشف ضعيف بالنسبة إلى حال زواله؛ لشهادة الوجدان بالفرق بين الشاك البدوي والذي كان على يقين، حتى يدعى أن بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب، مع أن العقلاء ليس لهم أصل تعبدي يعملون به بلا جهة كشف.

وإننا وإن ترددنا في سيرة العقلاء على عملهم بالاستصحاب صرفاً بلا احتفائه بأمور أخرى، ولكن أصل الكاشفية - في الجملة - مما لا ينبغي التأمل فيه. وإن أبيت عن ذلك: فلا إشكال في جواز إطالة عمر اليقين تبعداً في عالم التشريع، ولا محذور فيه أبدأ.

فالأخذ بظاهر أخبار الباب مع كثرتها لامانع منه، والظاهر منها - مع اختلاف التعبيرات والاتفاق في المضمون الذي يمكن دعوى القطع به -: أن العناية في الجعل هي بجعل اليقين وفرض وجوده في زمن الشك، فإن النهي عن نقض اليقين بالشك لامعنى محصل له، إلا على فرض وجود اليقين في عالم التشريع وإطالة عمره، وإلا فإنه قد زال بحسب التكوين ووجد الشك،

(١) التهذيب ١: ٨/ ١١ باب ١ من أبواب الاحداث الموجبة للطهارة، الوسائل ١: ١٧٤-١٧٥ / ١ باب ١

من أبواب نواقض الوضوء (مع اختلاف يسير).

ولامعنى لنقضه ، فاذاً فلامعنى معقول له إلاّ التعبد ببقاء نفس اليقين وإعطاء صفة اليقين وإطالة عمره .

إشكالات في تفصيلات

فإن قلت : يمكن أن يكون مفاد الأخبار هو النقض العمليّ ، والنهي قد تعلق بنقضه عملاً ، ومعناه هو البناء على وجود المتيقّن عملاً في زمن الشكّ ، فيصير المفاد هو الأصل المحرّز لا الأمانة الكاشفة .

قلت : نعم هذا غاية ما في الباب من تقريب أخبار الاستصحاب للدلالة على كونه أصلاً ، وقد تشبّث به مشايخنا رضوان الله عليهم . لكنّ الإنصاف : أنّ العناية فيها هي بإبقاء نفس اليقين لا البناء العمليّ ، وليس لهذا البناء فيها عين ولا أثر .

وقد عرفت : أنّ الفرق بين الأصل والأمانة في عالم التشريع هو العناية في الجعل ، فإن كانت العناية ببقاء اليقين نفسه وإطالة عمره وعدم نقضه وإبقائه سالماً فهو من الأمارات ، وإلاّ فهو من الأصول . ولا ينبغي التأملّ والإشكال في أنّ مفاد أخباره من قبيل الأوّل .

نعم في كلّ من الأمانة والأصل يكون الجعل والتعبد بلحاظ العمل ، وإلاّ فيكون لغواً باطلاً .

لكن الفرق بينهما بعد اشتراكهما في ذلك : أنّ العناية في الأمانة هي بإعطاء وسطية الإثبات أو الكاشفية أو إعطاء صفة اليقين أو إطالة عمره وأمثال

ذلك، وفي الأصول هي بالبناء العملي أو تعيين وظيفة الشاك والمتحير
وأشباههما.

فإن قلت: إن اليقين في الأخبار هو اليقين الطريقي، فيكون النظر إلى
إبقاء المتيقن لا اليقين، فلا يتم ما ذكرت.

قلت: إن اليقين الطريقي للمكلف في لسان الدليل أخذ موضوعاً منظوراً
إليه، وتكون العناية ببقائه وكون صاحبه ذابقين كاشف عن الواقع.

إن قلت: إن الشك مأخوذ في موضوع الاستصحاب، ويكون
الاستصحاب متقوماً بالشك، وكل ما كان كذلك فهو من الأصول، فإن
الأمارات وإن كانت للشاك، لكنّه غير مأخوذ في موضوعها، بل هو في
موردها، والأمانة اعتبرت لإزالة الشك ورفعها، لأنّه مأخوذ في
موضوعها.

قلت: معنى أخذ الشك موضوعاً لحكم: [هو] أن الحكم جعل
للساك، وتكون العناية ببقاء الشك وحفظه، مع جعل الوظيفة للساك، كما في
أصلي الطهارة والحلية، فإن مفاد أدلتها جعل الطهارة والحلية للساك بما أنه
شاك، أو تكون العناية - مع حفظ الشك - بالبناء العملي على وجود
المشكوك فيه، كما في قاعدة الفراغ والتجاوز على أقوى الاحتمالين كما
سيأتي^(١).

والاستصحاب وإن كان متقوماً بالشك، لكنّه لا يكون موضوعاً له، بل

يكون مورده، فإنّ الظاهر من الكبرى الكلية المجعولة فيه - وهي قوله : (لا ينقض اليقين بالشك)^(١) - ليس حفظ الشكّ والحكم على الشكّ أو الشاكّ، بل العناية ببقاء اليقين السابق وعدم نقضه وإطالة عمره في عالم التشريع وإن كان زائلاً تكويناً.

بل يمكن أن يقال : إنّ أخذ الشكّ موضوعاً في الاستصحاب غير معقول ؛ للزوم التناقض في عالم التشريع ، فإنّ الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ أو عدم دخول الشكّ في اليقين هو اعتبار بقاء اليقين وحفظه وإطالة عمره في عالم التشريع ، ولازمه إزالة الشكّ وإقامة اليقين مقامه ، وإبطاله وإبقاء اليقين ، فلو أخذ الشكّ في موضوع الاستصحاب للزم اعتبار بقاءه وحفظه ، والجمع بين الاعتبارين تناقض .

إن قلت : ظاهر ذيل الصحيحة الثالثة لزراعة هو البناء العملي الذي هو شأن الأصل ، فإنّ قوله : (لكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين ، فيبني عليه)^(٢) ظاهر في البناء العملي .

قلت : كلا ، فإنّ قوله : (يبني عليه) أي يبني على وجود اليقين ، بل هذه الصحيحة من أقوى الشواهد وأتمّ الدلائل على ما ادّعيناه ، فإنّ قوله : (لكنّه ينقض الشكّ باليقين) هو اعتبار بقاء اليقين وإزالة الشكّ تشريعاً ، وقوله : (ويتمّ على اليقين . .) إلى آخرها تأكيد له .

(١) الكافي ٣ : ٣٥١-٣٥٢ / باب السهو ... ، الوسائل ٥ : ٣٢١ / ٣ باب ١٠ من أبواب الخلل .

(٢) المصدر السابق .

فتحصل من جميع ماذكرنا: أن العناية في الجعل في أخبار الاستصحاب هي جعل اليقين في زمان الشك، لاجمعنى جعل يقين في مقابل اليقين السابق، بل بمعنى إطالة عمر اليقين السابق وإبقائه وحفظه.

فحقيقة الاستصحاب عبارة عن إبقاء اليقين وإطالة عمره إلى زمان الشك بلحاظ كشفه عن الواقع، لا البناء العملي على وجود المتيقن، كما هو المستفاد من أدلته، وبمجرد كون الجعل بلحاظ العمل لا ينسلك الشيء في سلك الأصول، وإلا فالأمارات مطلقاً على مبنى القائلين باحتياجها إلى الجعل الشرعي يكون جعلها بلحاظ العمل، وإلا لزم اللغو.

وبالجملة: ليس في أخبار الاستصحاب عين ولا أثر للبناء العملي ولا لأخذ الشك موضوعاً، وعليك بأخباره مع رفض ما عندك من المسموعات التي صارت كالمسلّمات بل الفطريات للناظر فيها، فصارت حجاباً غليظاً عن الحقيقة.

وتما يؤكد ماذكرنا الروايات الواردة في باب جواز الشهادة بالاستصحاب كروايات معاوية بن وهب^(١) فراجع. هذا حال الاستصحاب.

(١) الكافي ٧: ٣٨٧/٤٢، التهذيب ٦: ٢٦٣-٢٦٤/١٠١ و١٠٣، الوسائل ١٨: ٢٤٥-٢٤٦/٣-١ باب ١٧ من أبواب الشهادات.

معاوية: هو معاوية بن وهب البجلي أبو الحسن، من أصحاب الإمام الباقر والصادق عليهما السلام، ثقة حسن الطريقة، له كتب منها فضائل الحج. انظر رجال النجاشي: ٤١٢، فهرست الطوسي: ١٦٦، تنقيح المقال ٣: ٢٢٦.

في حال قاعدة الفراغ والتجاوز

وأما قاعدة الفراغ والتجاوز: فالكبرى الكلية المجعولة فيها بعد إرجاع بعض الأخبار^(١) إلى بعض: هو وجوب الإمضاء والمضي العملي وعدم الاعتناء بالشك والبناء على الإتيان، والأخبار التي مضمونها أن الشك ليس بشيء وإن كانت توهم أنها بصدد إسقاط الشك ولازمه إعطاء الكاشفية، لكنه إشعار ضعيف لا ينبغي الاعتداد به، بل الظاهر منها ولوبقرينة الأخبار الأخر التي مضمونها المضي عملاً هو عدم الاعتناء بالشك عملاً والبناء على الإتيان، كما يكشف عن ذلك رواية حماد بن عثمان^(٢) (قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: أشك وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا، فقال: قدر ركعت)^(٣).

وبالجملة: العناية في الجعل في القاعدة هي عدم الاعتناء عملاً والمضي العملي والبناء على الإتيان، ولا نعني بالأصل إلا ذلك.

(١) راجع الوسائل ٤: ٩٣٦-٩٣٧ باب ١٣ من أبواب الركوع، جميع أحاديث الباب، ٩٧٢-٩٧٤/٥ باب ١٥ من أبواب السجود، ٣٣٦: ٥-٣٣٨/١٣ و٩٣٠ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ٣٤٢-٣٤٣/٣-١ باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) هو حماد بن عثمان بن زياد الناب الرواس، من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ثقة جليل القدر عظيم المنزلة، توفي سنة ١٩٠ هـ. انظر معجم رجال الحديث ٦: ٢١٢، تنقيح المقال ٣٦٥: ١.

(٣) التهذيب ٢: ١٥١/٥٢ باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاة، الوسائل ٤: ٩٣٦/٢ باب ١٣ من أبواب الركوع.

في وجه تقدّم القاعدة على الاستصحاب

فإن قلت : إن كانت قاعدة التجاوز أصلاً والاستصحاب أمارة ، فلامعنى لتقدّمها عليه ، فهل يمكن تقدّم الأصل على الأمارة ؟

قلت : ما لا يجوز هو تقدّم الأصل عليها في حدّ ذاته وبنحو الحكومة أو الورود ، وأمّا تقدّمه عليها لأجل أمر خارجي - كزوم اللّغوية لولا التقدّم - فلا مانع منه .

وإن شئت قلت : إنّ أخبار القاعدة مخصّصة لأخبار الاستصحاب لأخصّيتهما .

هذا بناءً على مسلكنا .

وأمّا بناءً على المسلك المعروف - من كون الاستصحاب أصلاً وأخذ الشكّ في موضوعه - فتقدّم القاعدة عليه يكون بالحكومة ، فإنّ مفاد أخبار القاعدة هو نفي الشكّ مثل قوله : (فشككت فليس بشيء)^(١) ، وقوله : (فشكّك ليس بشيء) ، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزّه)^(٢) ، والفرض أنّ الشكّ موضوع الاستصحاب ، فتقدّم القاعدة عليه كتقدّم قوله : (لاشكّ لكثير الشكّ)^(٣) على

(١) التهذيب ٢ : ٤٧ / ٣٥٢ باب ١٦ من أحكام السهو ، الوسائل ٥ : ٣٣٦ / ١ باب ٢٣ من شك في شيء من أفعال الصلاة .

(٢) التهذيب ١ : ١١١ / ١٠١ باب ٤ في صفة الوضوء ، مستطرفات السرائر : ٤٧٣ كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي ، الوسائل ١ : ٣٣٠ - ٣٣١ / ٢ باب ٤٢ من أبواب الوضوء .

(٣) الظاهر أنّها قاعدة متصيدة ، حيث لم نعثر على هذا النصّ ، راجع الوسائل ٥ : ٣٢٩ - ٣٣٠ ←

أدلة الشكوك، وهذا واضح جداً.

في الإيراد على القوم

ولأدري أنه مع كون لسان أدلة القاعدة من أوضح موارد الحكومة بالنسبة إلى الاستصحاب بناءً على مسلكهم، فما وجه تزلزل المحققين في وجه تقدمها عليه؛ حتى احتمل بعضهم - بل التزم - أماريتها^(١) لأجل ما في بعض أدلة الوضوء [من قوله]: (هو حين يتوضأ اذكر)^(٢)؟ مع أنه كناية عن إتيان العمل والتعبد بوجود المشكوك فيه، وأخبار القاعدة كلها عارية عن الدلالة على الأمارية، كما يظهر بالرجوع إليها.

وعن الشيخ الجليل الأنصاري - قدس سره - أنه يخفي حكومته على الاستصحاب^(٣)، ويبين وجه الحكومة توضيحاً لكلام الشيخ بعض المحققين من المعاصرين في تقريراته^(٤) بما لا ينبغي التعرض له، فراجع.

وأوضح شيء وجدوه للهرب عن الإشكال هو لزوم اللغوية لولا تقدمها عليه^(٥).

باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(١) فوائد الأصول ٤: ٦١٨.

(٢) التهذيب ١: ١٠١/١٠٤ باب ٤ صفة الوضوء، الرسائل ١: ٣٣١-٣٣٢/٧ باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

(٣) فوائد الأصول: ٤٠٨ سطر ٢٣-٢٥.

(٤) فوائد الأصول ٤: ٦١٩.

(٥) درر الفوائد ٢: ٢٤٠ سطر ٦-٩، فوائد الأصول ٤: ٦١٩.

وقد عرفت : أنّه على مبناهم من كون الاستصحاب أصلاً والشك مأخوذ فيه يكون تقدّمها عليه من أوضح مصاديق الحكومة .

إذا أحطت خبراً بما تلونا عليك فاعلم : أنّه قد ذكرنا سابقاً أنّ القطع المأخوذ في الموضوع تارة يؤخذ على نحو الصفّيّة ، وتارة على نحو الطريقيّة التامة ، وتارة على نحو الطريقيّة المشتركة ، وعلى التقادير قد يكون تمام الموضوع ، وقد يكون بعضه .

فإن أخذ على نحو الصفّيّة أو الكاشفيّة التامة فلامعنى لقيام الطرق العقلانيّة مقامه .

وإن أخذ على نحو الطريقيّة المشتركة فالقطع وغيره متساوي النسبة إليه ، ويكون المأخوذ هو الكاشف المطلق ، فكلّ من القطع وسائر الأمارات مصداق للموضوع بلافراق بينهما ، فلا يكون ترتيب الآثار على الأمانة من باب قيامها مقامه ، بل من باب وجود المصداق الحقيقيّ والموضوع الواقعيّ بلا تحديث حكومة أو ورود .

هذا حال الأمارات العقلانيّة التي لاتصرّف للشارع فيها .

في قيام الاستصحاب مقام القطع

وأما الاستصحاب بناءً على ما حقّقنا من كونه أمانة جعليّة شرعيّة فقيامه مقام القطع الصفّيّ مشكل بل ممنوع ؛ لأن مفاد أدلّة حجّيّة الاستصحاب أجنبيّة عن ذلك ، فإنّ مفادها جعل الوسطيّة في الإثبات وإعطاء صفة الإحراز .

وبالجملة : المجمعول هو القطع الطريقيّ تبعّداً وإطالة عمر اليقين الطريقيّ،
وأيّن هذا من تنزيله منزلة القطع الصفّيّ؟!

بل يمكن دعوى استحالة قيامه مقام القطع الصفّيّ والطريقيّ؛ للزوم
الجمع بين اللحاظين المتنافيين ، فإنّ لحاظ الصفّيّة - كما عرفت - هو لحاظه مقطوع
النظر عن الكشف ، وهذا ينافي لحاظ الكاشفيّة تلك .

وأما القطع الطريقيّ بقسميه - أي بنحو كمال الطريقيّة والطريقيّة
المشتركة - فإن كان بنحو تمام الموضوع فقيامه مقامه بنفس الأدلّة بما لإشكال
فيه ، إذا كان للمقطوع أثر آخر يكون التعبّد بلحاظه . فإنّ مفادها إعطاء صفة
اليقين وإطالة عمره ، كما أنّ الأمر كذلك ظاهراً في المأخوذ بنحو الجزئية ، فإنّ
نفس الأدلّة التي يكون مفادها إطالة عمر اليقين تكفي لإثبات الجزأين من
غير احتياج إلى التماس دليل آخر ، فإنّ معنى إطالة عمر اليقين الطريقيّ
هو الكشف عن الواقع وإحرازه ، فالواقع يصير مُحَرَّزاً بنفس الجعل .

وإن أبيت عن ذلك فيمكن أن يقال : إنّ المجمعول بالذات هو إطالة
عمر اليقين الطريقيّ ، ولازمه العرفي إحراز الواقع ، لكن في إطلاق القيام
مقامه في ذلك تسامح واضح .

هذا حال الاستصحاب^(١) .

(١) بناءً على الاماريّة ، وأما بناءً على أنّه أصل كما هو الأقوى ، فقيامه مقام القطع الطريقيّ مطلقاً
غير بعيد ؛ لأنّ الظاهر من الكبرى المجمعولة فيه : أمّا التعبّد ببقاء اليقين الطريقيّ من حيث الآخر ،
وأما التعبّد بلزوم ترتيب أثره في زمان الشكّ .

في عدم قيام القاعدة مقام القطع

وأما قاعدة الفراغ : فقيامها مقام القطع الموضوعي بأقسامه مما لا وجه له ؛ فإن مفاد أدلتها - كما عرفت - ليس إلا المضيّ عملاً وترتيب آثار الإتيان تبعداً ، وهذا أجنبى عن القيام مقامه .

نعم فيما إذا كان القطع طريقاً محضاً لما كان المقصود حصول الواقع ، ويكون الواقع بواسطة القاعدة محرراً تبعداً ، يفيد القاعدة فائدة القيام ، لأنها تقوم مقامه .

فإن قلت : إنّ للقطع جهات : الأولى : كونه صفة قائمة بالنفس ، والثانية : كونه طريقاً كاشفاً عن الواقع ، والثالثة : جهة البناء والجري العمليّ

فعلى الأول : يكون دليله حاكماً على الدليل الذي أخذ فيه القطع الطريقيّ موضوعاً ، لا بالوجه الذي أفاده بعض اعظام العصر^(١) ، بل لكونه كسائر الحكومات المقررة في محلّه .
فقلّبه : «إذا قطعت بكذا فكذا» محكوم لقوله : (لا تنقض اليقين بالشك) (ب) إن كان المراد منه ابن على وجود اليقين .

وعلى الثاني : يكون الأثر مترتباً بتبعية الحكومة فيكون كالقيام مقامه ؛ فإن لزوم ترتيب الآثار نتيجة التحكيم ، فيقوم الاستصحاب مقامه على الأول بالحكومة ، وعلى الثاني بتبجتها .

وأما القطع الصفّيّ فالظاهر قصور الأدلة عن قيام الاستصحاب مقامه ؛ لأنها متعرّضة للقطع الطريقيّ وظاهرة فيه بلا إطلاق لأدلته ، لا لامتناعه ، بل لقصورها . [منه قدس سره]

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٤ - ٢٥ .

(ب) التهذيب ٢ : ١٨٦ / ٤١ باب أحكام السهر في الصلاة ، الوسائل ٥ : ٣٢١ / ٣ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة .

على وفق العلم؛ حيث إن العلم بوجود الأسد - مثلاً - في الطريق يقتضي الفرار عنه. ثم إن المجعول في باب الأصول المحرزة هو الجهة الثالثة، فهي قائمة مقام القطع الطريقي بالجهة الثالثة.

قلت: نعم هذا حاصل ما أفاد بعض مشايخ العصر - على ما في تقارير بحثه^(١) - لكنه بما لا أساس له، فإن قيام شيء مقام شيء بواسطة الجعل إنما هو بنحو من التنزيل، ولا بد فيه من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه ومن كون الجعل بعناية التنزيل، وإلا فمجرد كون لسان الجعل هو البناء على الإتيان أو المضي وعدم الاعتناء بالشك عملاً - كما هو مفاد أدلة القاعدة - لا يقتضي قيامها مقام القطع.

وبالجملة: كما أن في الأمانة المجعولة لا بد من إعطاء صفة اليقين وإطالة عمره تعبدًا، وهذا لا يمكن إلا بعد لحاظ الطرفين ولحاظ الآثار المترتبة على اليقين شرعاً أو عقلاً، كذلك في الأصل المحرّز لا بد من إعطاء أثر اليقين بما أنه أثر اليقين حتى يقوم مقامه، وإعطاء أثره بما أنه أثره لا يمكن إلا بعد لحاظ الطرفين وكون الجعل بعناية إعطاء الأثر، مع أنه في أدلة الفراغ والتجاوز لا عين ولا أثر يفيد هذا المعنى، بل لسان أدلتها هو المضي وعدم الاعتناء بالشك عملاً، بلانظر إلى اليقين وآثاره، ولاشائبة تنزيل فيها أصلاً. وما في رواية حماد بن عثمان من قوله - عليه السلام -: (قد ركعت)^(٢) وإن يدل على البناء العملي على الإتيان،

(١) فوائد الأصول ٣: ١٦ - ١٧.

(٢) التهذيب ٢: ١٥١ / ٥٢ باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاة، الوسائل ٤: ٩٣٦ / ٢ باب ١٣ من أبواب الركوع.

لكن لا يفيد ما يدعي كما لا يخفى .

وبالجملة : إن كانت دعوى قيام القاعدة مقام القطع هي مجرد كونها محرزة للواقع تعبدًا ، كما أن القطع محرز عقلاً ، فلا مضايقة فيها ، وإن كانت هي القيام بمعناه المصطلح ، كقيام الأمارات مقام القطع ، ففيها منع منشؤه عدم استفادتها من الأدلة ، فراجع .

ومّا ذكرنا من أول المبحث إلى هاهنا يعرف وجوه النظر في كلام هؤلاء الأعلام ، خصوصاً ما في تقارير بعض مشايخ العصر^(١) - رحمه الله - فإن فيها مواقع للنظر تركناها مخافة التطويل .

في بيان عدم التضاد بين الأحكام الخمسة

قوله : الأمر الرابع^(٢) . . .

لابدّ لتوضيح الحال من تقديم أمور حتّى يرتفع الخلط والاشتباه عن كثير من المقامات :

الأول : أنه قد عُرِفَ الضدّان بأنّهما الأمران الوجوديّان غير المتضايقين ، المتعاقبان على موضوع واحد ، لا يتصوّر اجتماعهما فيه ، بينهما غاية الخلاف^(٣) ، فما لا وجود له لاضديّة بينه وبين غيره ، كما لاضديّة بين أشياء

(١) فوائد الأصول ٣: ١٦-١٧ .

(٢) الكفاية ٢: ٢٥ .

(٣) الأسفار ٢: ١١٢-١١٣ .

لا وجود لها. فالأعدام والاعتباريات التي ليس لها وجود إلا في وعاء الاعتبار لاضدية بينها، كما أنه لاضدية بين أشياء لاحتلال لها في موضوع، ولا قيام لها به قيام حلول وعروض.

الثاني: أن الإنشائيات مطلقاً من الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها إلا في وعاء الاعتبار، ولا وجود أصيل حقيقي لها، فقولهم: إن الإنشاء قول قُصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر^(١) يُراد به أن نفس الإنشاء يكون منشأً لانتزاع المنشأ وثبوته في وعاء الاعتبار، بحيث تكون الألفاظ التي بها يقع الإنشاء - كالأمر والنهي وغيرهما - مصاديق ذاتية للفظ، وعرضية للمعنى المنشأ، لأنّها علل للمعاني المنشأة، فإنّ العلّة والمعلولة الحقيقيّتين لاتعقل بينها؛ ضرورة أنّ منشئية الإنشاء للمنشأ إنّما هي بالجعل والمواضعة، ولا تعقل العلّة والمعلولة بين الأمور الاختراعية الوضعية، فليس للمعنى المنشأ وجود أصيل، وإنّما هو أمر اعتباري من نفس الإنشاء.

فهذه الأمر وضعت لتستعمل في البعث والتحريك الاعتباريين، لا بمعنى استعمالها في شيء يكون ثابتاً في وعائه، بل بمعنى استعمالها استعمالاً إيجادياً تحقّقياً، لاكتحقّق المعلول بالعلّة؛ حتّى يكون المعلول موجوداً أصيلاً، بل كتحقّق الأمر الاعتباري بمنشأً اعتباره.

فحصل من ذلك: أن الإنشائيات مطلقاً - وفيها الأحكام الخمسة التكليفية - لا وجود حقيقي لها، بل هي أمور اعتبارية وعاء تحقّقها عالم الاعتبار.

(١) الكفاية ١: ٩٨، الفوائد: ٢٨٥ سطر ٩.

الثالث : أنّه للمعاني المنشأة بالألفاظ إضافات كلّها من الأمور الاعتباريّة التي لاوعاء لها إلا في ظرف الاعتبار . مثلاً : للوجوب إضافة إلى الأمر إضافة صدوريّة ، وإضافة إلى المأمور إضافة انبعائية ، وإضافة إلى الأمر إضافة منشئيّة وإضافة إلى المتعلّق إضافة تعلقيّة أوّليّة ، وإضافة إلى الموضوع إضافة تعلقيّة ثانويّة تبعيّة ، وكلّ هذه الإضافات تعتبر من نفس الإنشاء الخاص المتخصّص بالخصوصيّات ، ولاوجود لشيء منها في الخارج .

ومن ذلك يعلم أنّ نحو تعلّق الوجوب وغيره بالمتعلّق والموضوع ليس نحو تعلّق الأعراض بالموضوعات ، ولاقيام للمعاني المنشأة بالموضوعات والمتعلّقات قيام حلول وعروض ، بل قيامها كنفسها من الاعتباريّات التي لاتحقّق لها في الخارج .

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم : أنّ المعروف المرسل على ألسنة الأصحاب إرسال المسلّمات : أنّ الأحكام الخمسة بأسرها متضادّة^(١) يمتنع اجتماعها في موضوع واحد ، والظاهر المصرّح به في كلام كثير من المحقّقين^(٢) أنّ المراد بالأحكام هي الأحكام البعثيّة والزجرية وغيرهما المنشأة بالألفاظ الإنشائيّة وغيرها من أداة الإنشاء ، كما يظهر من تتبّع أقوالهم فيما نحن فيه وأبواب اجتماع الأمر والنهي والترتب والجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة وغيرها . وهذا ممّا لا أساس له ؛ لعدم صدق تعريف الضدّ عليها ، فإنّ الضدّين هما

(١) القوانين ١ : ١٤٢ سطر ١٤ ، فوائد الأصول ١ : ٣٩٦ .

(٢) نهاية الدراية ١ : ٢٥٩ و ٢٦٦ - ٢٦٧ .

الأمران الوجوديان، وهذه الأحكام ليست من الأمور الوجودية، بل من الاعتباريات كما عرفت.

وأيضاً نحو تعلق هذه الأحكام بالموضوع والمتعلق والأمر والمأمور ليس حلولياً عروضياً نحو قيام الأعراض بالموضوعات، بل قيامها بها قياماً اعتبارياً لا تحقق له أصلاً، فلا يمتنع اجتماعها في محل واحد، فلهذا يجوز اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي بجهة واحدة من شخصين أو من شخص واحد مع الغفلة، ولو كان بينها تضاد لكان هذا ممتنعاً بالضرورة، كما أنّ البياض والسواد لا يجتمعان ولو كان موجودهما شخصين.

وبعبارة أخرى: إذا كانت الضدية بين نفس الأحكام لوجب أن يمتنع اجتماعها مطلقاً بلا دخالة للجاعل والموجد فيه؛ لعدم دخالة الجاعل في حقيقة مجعولاته وأحكامها المترتبة عليها، والضدية من الأحكام المتأخرة عن المجعولات المتأخرة عن الجعل المتأخر عن الجاعل، فكيف يمكن دخالته فيها؟!!

نعم يمتنع اجتماع الحكمين أو الأحكام في موضوع واحد شخصي بجهة واحدة من شخص واحد، لامن أجل تقابل التضاد بينها، بل من أجل أمرين آخرين:

أحدهما: أنّ مبادئها من المصالح والمفاسد والحب والبغض وترجيح الوجود والعدم والإرادة والكراهة مما يمتنع اجتماعها فيه.

وثانيهما: أنّ الأمر إنما يكون لغرض انبعاث المأمور نحو إيجاد المأمور

به ، والنهي لغرض امتناعه عنه وتركه إياه ، ولما كان الجمع بينهما ممتنعاً يكون الجمع بين الأمر والنهي من أمر واحد مع العلم لغواً باطلاً ، كما أنّ الأمر بشيء محال ممتنع ، فملاك الامتناع فيما نحن بصدده هو ملك امتناع الأمر بالمحال من أمر عالم عاقل ، لأنّ الملاك هو لزوم اجتماع الضدين ؛ حتّى تكون الأوامر والنواهي ممّا يمتنع اجتماعها بنفسها كما لا يخفى .

ومّا ذكرنا في الضدية يعرف حال المثلية بين الأحكام ، وأنّ اجتماع الأمرين في موضوع واحد ممّا لا يمتنع .

نعم قد يمتنع الاجتماع لأجل اللّغوية ، فإنّ الأمر إذا عرف من حال المأمور أنّه يمثل أمره بمجرد صدوره لامعنى لأمره ثانياً ، ويكون أمره الثاني لغواً لا يصدر من عاقل ملثفت .

نعم اجتماع الإرادتين أو الكراهيتين في موضوع واحد ممتنع ، لكن قد تكون الإرادة الواحدة المتعلّقة بموضوع مبدأً لصدور أوامر متعدّدة إذا عرف من حال المأمور عدم انبعائه بالأمر الأوّل بل يحتاج إلى التكرار والتأكيد ، ومثل الأوامر والنواهي الشرعيّة المتعلّقة بالموضوعات المهمّة لأجل إفادة أهميّتها ، وهذا ممّا لا إشكال فيه .

في بيان حال أخذ القطع والظن في موضوع مثله أو ضده

إذا عرفت ما فصلنا لك فلا بدّ من صرّف عنان الكلام إلى حال أخذ القطع أو الظنّ بحكم في موضوع مثله أو ضده على اصطلاحهم ، وقد فرغنا عن امتناع

أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم^(١)، وقلنا: إنه لا يمكن حتى بتيجة التقييد^(٢).

ومنه يعرف حال الظن لا اشتراكهما في الملاك، فلانطيل بإعادته .
وأما أخذهما في موضوع مثله أو ضده فما يمكن أن يكون وجه الامتناع
أُمور^(٣):

الأول: اجتماع الضدين أو المثلين، فقد عرفت حاله، وأنه مما لا أساس لذلك .

الثاني: لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة في موضوع وحداني شخصي .
وفيه: أنه لا مانع من كون موضوع ذا مصلحة بعنوانه الذاتي، وكونه
بعنوان المقطوعية أو المظنونية ذامفسدة أو مصلحة أخرى، كما أنه يمكن أن تكون
عطية زيد راجحة ذات مصلحة لك بذاتها، لكنها مع علم عدوك بها مرجوحة
ذات مفسدة .

(١) لكن فصلنا أخيراً بين الذي [هو] تمام الموضوع، فيجوز، و[الذي هو] بعضه فلا، وكذا الظن .
[منه قدس سره]

(٢) انظر صفحة رقم: ٩٦ .

(٣) والتحقيق: التفصيل بين المأخوذ تمام الموضوع فلا ياتي من المحذورات فيه ابداً؛ لانه مع تعدد
العنوانين - اللذين هما مركب الحكم - تدفع المحذورات طرأ، حتى لزوم اللغوية والامر بالمحال:
أما اللغوية: فلأن الطرق إلى إثبات الحكم أو موضوعه كثيرة، فجعل الحرمة على الخمر
والترخيص على معلوم الخمرية لا يوجب اللغوية بعد إمكان العمل به لأجل قيام طرق أخرى،
وكذا الحال في معلوم الحرمة .

وأما لزوم الامر بالمحال: فلأن أمر الأمر ونهيه لا يتعلقان إلا بالممكن، وعروض الامتناع في
مرتبة الامتثال - كباب التزام - لا يوجب الامر بالمحال، كما حقق في محله . [منه قدس سره]

وبالجملة : كثيراً ما يكون اختلاف العناوين موجباً لاختلاف المصالح والمفاسد .

الثالث : لزوم اجتماع الإرادة والكراهة في موضوع واحد .
وفيه : أنه مع اختلاف العناوين واختلاف المصالح والمفاسد لآمانع من تعلق الإرادة والكراهة .

وبعبارة أخرى : ما يمتنع تعلقها به هو الموضوع الواحد الذي له صورة وحدانية في النفس ، وأما مع اختلاف العناوين فتكون صورها مختلفة فيها ، وتعلق الإرادة بواحد منها والكراهة بالأخرى مما لآمانع منه .

وبالجملة : الخمر ومعلوم الخمرية ومظنون الخمرية لها صور مختلفة وشخصيات متكررة في النفس ، ويجوز تعلق الإرادة والكراهة بها ، وليست الصور الذهنية مثل الموضوعات الخارجية ؛ حيث إن ذات الموضوع الخارجي محفوظة مع اختلاف العناوين ، بخلاف الصور الذهنية ، فإن الموضوع مع كل عنوان له صورة على حدة .

الرابع : لزوم اللغوية في بعض الموارد .

الخامس : لزوم الأمر بالمحال في بعض الموارد .

والعمدة في الباب هي هذان الوجهان ، فكلما لزم - من تعلق حكم بموضوع وتعلق حكم آخر بمعلوم الحكم أو مظنونه - أحد هذين الوجهين أو كلاهما ، فيمتنع ، ومعلوم أن الموارد مختلفة في هذا الوادي ، فربما يلزم في مورد اللغوية دون مورد آخر ، وكذا الوجه الخامس .

مثلاً: لو تعلّق حكم بموضوع، فتعلّق حكم مائل به بعنوان المقطوعية قديكون لغواً، وهو ما إذا أحرز إتيان المأمور بمجرد القطع والإحراز، وقديكون لازماً، وهو كلّ مورد أحرز عدم الإتيان إلا بعد تعلّق أمر آخر بالمحرز المقطوع، وقد يكون راجحاً إذا احتمل انبعائه بالأمر الثاني، بل لا يبعد أن يكون في هذه الصورة أيضاً لازماً. هذا في الأحكام الجزئية والشخصية.

وأما الأحكام الكلية فتعلّقها مطلقاً لا يكون لغواً؛ لعدم تحقّق إحراز الإتيان.

وأما الحكم المضاد - على اصطلاحهم - فالظاهر أنّه في مورد القطع غير ممكن، فلا يمكن أن يكون الخمر حراماً ومقطوع الخمرية أو الحرمة واجباً، لا لأجل اجتماع الضدين، بل لأجل لزوم طلب المحال - فإنّ امتثال التكليفين مُحال - ولزوم لغوية جعل الحرمة للموضوع كما لا يخفى.

ولو فرضنا كون الخمر حراماً ومقطوع الخمرية أو الحرمة مرخصاً فيه، يكون - أيضاً - ممتنعاً للزوم اللغوية، فإنّ جعل الحرمة للخمر إنّما هو لغرض صيرورة المأمور بعد علمه بالحكم والموضوع ممتنعاً تاركاً، فجعل الترخيص في هذا المورد نقض للغرض، أو جعل الحرمة للخمر يصير لغواً باطلاً.

وكذا لو تعلّق الوجوب بموضوع لا يمكن تعلّق الحرمة به بعنوان مقطوع الحكم أو الموضوع؛ للزوم الأمر بالمحال أو اللغوية، ولا يمكن تعلّق الترخيص به للزوم اللغوية.

إلا أن يقال: إنّ إمكان الإتيان بالمأمور به أترك المنهيّ عنه بإحرازهما

بسائر الطرق غير العلم يدفع اللغوية والمحالية . نعم هذا لازم بناءً على أخذ العلم بالجهة الجامعة بينه وبين الطرق موضوعاً ، لا الجهة الجامعة المتخصصة بالعلم . هذا حال العلم .

وأما الظنّ - سواء كان حجة أم لا - فالظاهر عدم المانع من تعلّق حكم مماثل أو مضادّ بعنوانه :

أمّا الظنّ غير المعترّ فواضح ؛ لعدم لزوم اللغوية أو الأمر بالمُحال :
 أمّا عدم لزوم اللغوية ، فلأنّ جعل الحكم لموضوع له موارد للعمل لا يكون لغوياً ، ولو جعل حكم آخر لمورد لا يكون منجزاً للتكليف ، فالظنّ غير المعترّ لما لم يكن منجزاً للتكليف لامانع في جعل حكم مضادّ له ، ولا يلزم منه لغوية جعل الحكم لنفس الموضوع ، فإنّ له موارد للعمل .
 ومنه يعلم عدم لزوم طلب المُحال ؛ لأنّ الظنّ غير المعترّ لم ينجز التكليف المتعلّق بالموضوع ، فلم يبقَ إلّا التكليف المتعلّق بالمظنون .
 وكذا لامانع من تعلّق الحكم المماثل ؛ لعدم لزوم المحذورين أصلاً .

وأما الظنّ المعترّ : فإن كان دليل اعتباره مختصّاً بكشف هذا الموضوع أو الحكم الذي تعلّق به ، فلا يمكن جعل حكم مضادّ له ؛ للزوم اللغوية في دليل الإحراز أو لزوم الأمر بالمُحال .

وإن كان دليل الاعتبار مطلقاً شاملاً له ولغيره يكون جعل الحكم المضادّ بمنزلة النخصّص للدليل الاعتبار ، ويصير حكمه حكم الظنّ غير المعترّ ، وأمّا في جعل الحكم المماثل فحال الظنّ المعترّ حال القطع .

في نقل كلام بعض المشايخ والإشارة إلى وجوه الخلط فيه

تنبيه : ومّا ذكرنا يعرف حال مآذره الأصحاب من الخلط والاشتباه ، خصوصاً ما فصله بعض مشايخ العصر رحمه الله - على ما في تقارير بحثه - فإنه بعد بيان الأقسام المتصورة وبيان إمكان أخذ الظنّ موضوعاً لحكم آخر مطلقاً إلاّ فيما أخذ تمام الموضوع على وجه الطريقة ، كما تقدّم في العلم وتقدّم ما فيه ، وحال مانحن فيه حال العلم إشكالاً وجواباً فراجع^(١).

قال - قدس سرّه - ماملخصه : ومّا أخذه موضوعاً لمضادّ حكم متعلّقه فلا يمكن مطلقاً ، من غير فرق بين الظنّ المعتبر وغيره ؛ للزوم اجتماع الضدين ولو في بعض الموارد ، ولا يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، بل يلزم منه الاجتماع في محلّ واحد.

ومّا أخذه موضوعاً لحكم المماثل ، فإن لم يكن الظنّ حجّة فلا مانع منه ، فإنّ في صورة المصادفة يتأكد الحكمان ، فإنّ اجتماع المثليين إنّما يلزم لو تعلّق الحكمان بموضوع واحد وعنوان واحد ، ومّا مع تعلّقهما بالعنوانين فلا يلزم إلاّ التأكّد.

ومّا الظنّ الحجّة فلا يمكن أخذه موضوعاً للمماثل ، فإنّ الواقع في طريق إحراز الشيء لا يكون من طواريه ؛ بحيث يكون من العنوانين الثانويّة الموجبة لحدوث ملاك غير ماهو عليه من الملاك ؛ لأنّ الحكم الثاني لا يصلح لأن يكون

محرّكاً وباعثاً لإرادة العبد، فإنّ الانبعاث إنّما يتحقّق بنفس إحراز الحكم الواقعيّ المجمعول على الخمر، فلامعنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرّز، كما لا يعقل ذلك في العلم أيضاً.

وزاد- قدّس سرّه- في فذلكته: أنّ الظنّ الغير المعتبر لا يصحّ أخذه موضوعاً على وجه الطريقيّة لاللمائل ولا للمخالف، فإنّ أخذه على وجه الطريقيّة هو معنى اعتباره؛ إذ لامعنى له إلّا لحاظه طريقاً.

وأما أخذه موضوعاً لنفس متعلّقه إذا كان حكماً فلامنع منه بنتيجة التقييد مطلقاً، بل في الظنّ المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد^(١) فإنّ أخذ الظنّ حجة محرّزاً لمتعلّقه معناه أنّه لا دخل له في المتعلّق؛ إذ لو كان له دخل لما أخذ طريقاً، فأخذه محرّزاً مع أخذه موضوعاً يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد، وذلك واضح^(٢) انتهى.

وفيه مواقع للنظر نذكر بعضها إجمالاً، فنقول:

أما قضية اجتماع الضدّين فقد عرفت حالها، وأنّها ممّا لا أساس لها أصلاً.

وأما تفرقه بين الظنّ المعتبر وغير المعتبر في الحكم المائل ففيها:

أولاً: أنّ اختلاف العنوانين إن كان رافعاً لاجتماع المثّلين فهو رافع لاجتماع الضدّين أيضاً، فإنّ محطّ الأمر والنهي إذا كان عنوانين مختلفين ولو

(١) وردت العبارة في المصدر هكذا: (فإن كان ذلك بنتيجة التقييد فلامحذور فيه ...، وإن كان بالتقييد للحاظي فهو ممّا لا يمكن، من غير فرق بين الظنّ المعتبر وغير المعتبر، بل في الظنّ المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد ...) فوائد الأصول ٣: ٣٥.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٣٢ ومابعدها.

اتَّفَق اجتماعهما في موضوع واحد، فهو كما يرفع اجتماع المثلين يرفع اجتماع الضدين.

وأما إذا كان أحد العنوانين محفوظاً مع الآخر - كما فيما نحن فيه، فإنَّ الخمر محفوظة بعنوانها مع مظنون الخمرية - فكما لا يرفع معه التضاد لا يرفع معه اجتماع المثلين.

وثانياً: أن ما ذكره من ميزان اجتماع المثلين وميزان التاكّد مما لا أساس له أصلاً، فإنَّ التاكّد إنّما هو مورده فيما إذا كان العنوان واحداً وتعلّق الأوامر المتعدّدة به تأكيداً، وحديث اجتماع المثلين كالضدين ممّا لا أصل له كما عرفت، فإنَّ الإرادة المتعلّقة بموضوع مهتم به كما قد تصير مبدءاً للتأكيد بأداته، كذلك قد تصير مبدءاً لتكرار الأمر والنهي تأكيداً، كالأوامر والنواهي الكثيرة المتعلّقة بعنوان الصلاة والزكاة والحجّ وعنوان الخمر والميسر والربا في الشريعة المقدّسة، فهل هذه من قبيل اجتماع المثلين؟!

نعم تعلّق الإرادتين بعنوان واحد ممّا لا يمكن؛ لأنَّ تشخّص الإرادة بالمراد. هذا حال العنوان الواحد.

وأما مع اختلاف العنوانين فلا يكون من التأكيد أصلاً وإن اتَّفَق اجتماعهما في موضوع واحد، فإنَّ لكل واحد من العنوانين حكمه، ويكون الموضوع مَجْمَعاً لعنوانين ولحكمين، ويكون لهما إطاعتان وعصيانان، ولا بأس به.

وما اشتهر بينهم: أن قوله: «أكرم العالم» و«أكرم الهاشمي» يفيد التأكيد

إذا اجتماعاً في مصداق واحد^(١) مما لا أصل له .

وثالثاً: أن ما أفاد: من أن الظنّ المعتبر لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم المماثل، معللاً تارة بأنّ المحرّز للشيء ليس من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث الملاك، وتارة بأنّ الحكم الثاني لا يصلح للانبعاث، وإن خلط الفاضل المقرّر - دام علاه - في تحريره .

فيرد على الأول: أنّ عدم كون الظنّ المحرّز من العناوين الثانوية التي توجب الملاك هل هو من جهة كون الظنّ مختلفاً مع الواقع المظنون في الرتبة، فيلزم أن يكون الظنّ الغير المعتبر - أيضاً - كذلك، أو من جهة الاعتبار الشرعيّ، ففيه: أنّه أيّ دليل قام على أنّ الاعتبار الشرعيّ بما ينافي الملاكات الواقعيّة ويرفعها؟! .

وبالجملة: لافرق بين الظنّ المعتبر وغير المعتبر إلا في الجعل الشرعيّ، وهو ممّا لا يضادّ الملاكات النفس الأمريّة .

مع أنّ الظنّ والقطع كسائر العناوين يمكن أن يكونا موجبين لملاك آخر .
ويرد على الثاني: أنه يمكن أن لا ينبعث العبد بأمر واحد وينبثق بأمرين أو أوامر، وإمكان الانبعاث يكفي في الأمر، ولولا ذلك لصارت التأكيدات كلّها لغواً باطلاً، مع أنّ المظنون بما أنّه مظنون يمكن أن يكون له ملاك مستقلّ في مقابل الواقع، كما هو المفروض فيما نحن فيه، فيتعلّق به أمر مستقلّ .
وأما ما أفاد في ذلكته: من أنّ أخذ الظنّ على وجه الطريقيّة هو معنى

(١) فوائد الأصول ٣: ٣٦ .

اعتباره، ففيه: أنه ممنوع، فإنّ الظنّ لما كان له طريقة ناقصة وكاشفية ضعيفة ذاتاً، يمكن أن يؤخذ على هذا الوجه موضوعاً، في مقابل الصفات التي معناها أن يؤخذ مقطوع النظر عن كاشفيته.

وأما معنى اعتباره فهو أن يجعله الشارع طريقاً وكاشفاً بالجعل التشريعيّ، فمجرد لحاظ الشارع لطريقته لا يلزم اعتباره شرعاً، فضلاً عن أن يكون معناه.

وإن شئت قلت: إنّ لحاظ الطريقة من مقولة التصوّر، وجعل الاعتبار من الإنشاء والحكم، ولا ربط بينهما ولا ملازمة، فضلاً عن أن يكون أحدهما معنى الآخر.

مضافاً إلى أنّ لحاظ الطريقة لو كان بمعنى جعل الاعتبار وجعل الطريقة، لا بدّ وأن يلتزم بامتناعه في القطع؛ لأنّ جعل الطريقة والاعتبار فيه ممتنع، فلحاظ القطع الطريقيّ موضوعاً مطلقاً يصير ممتنعاً.

اللهمّ إلّا [أن] يدعى أنّ ذلك اللحاظ عين معنى الاعتبار أعمّ من الاعتبار الذاتي أو الجعلي، وهو كما ترى.

وأما ما أفاد: من أنّ أخذ الظنّ بالحكم موضوعاً لنفسه لا مانع منه بنتيجة التقيد، فقد عرفت ما فيه في أخذ العلم كذلك من لزوم الدور.

وأما ما أفاده أخيراً: من عدم جواز أخذ الظنّ المعتبر موضوعاً لحكم متعلّقه، معللاً بأنّ أخذ الظنّ محرّزاً لمتعلّقه معناه أنه لا دخل له فيه، وهو ينافي الموضوعية.

ففيه : أن ذلك ممنوع جداً ، فإن الملاك يمكن أن يكون في الواقع المحرّز بهذا الظنّ بعنوان المحرّزية ، فلا بدّ من جعل المحرّزية للتوصّل إلى الغرض ، لكن أخذ الظنّ كذلك مُحال من رأس ؛ للزوم الدور .

والذي يسهّل الخطب أن ما ذكر من أقسام الظنّ الموضوعيّ مطلقاً - بل والقطع غالباً - مجرد تصوّرات لا واقع لها ، والتعرّض لها إنّما هو تبعاً للمشايخ رحمهم الله تعالى .

الموافقة الالتزامية

قوله : الامر الخامس ... إلخ ^(١) .

وفيه مطالب :

المطلب الأول

في حال الموافقة الالتزامية في الأصول والفروع

وتوضيحها يتوقف على تمهيد مقدمات :

المقدمة الأولى :

أن الأصول الاعتقادية تكون على أقسام :

منها : ماهي ثابتة بالبرهان العقلي من غير دخالة النقل والنص فيها ، بل

لو ورد في الكتاب والسنة مابظاهاه المنافاة لها لابد من تأويله أو إرجاع علمه إلى

أهله، كوجود المبدأ المتعال وتوحيده وسائر صفاته الكمالية وتنزيهه عن النقص، وكأصل المعاد بل والجسمانيّ منه - أيضاً - على ما هو المبرهن عند أهله^(١)، وكالنبوة العامة وأمثالها من العقليات الصّرفة، فما وقع في كلام بعض أعظم المُحدّثين من أن المَعوّل عليه في التوحيد هو الدليل النقليّ^(٢) ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، ولا يستأهل جواباً وردّاً.

ومنها: ماهي ثابتة بضرورة الأديان أو دين الإسلام، كبعض أحوال المعاد والجنّة والنار والخلود في النار وأمثالها، أو ضرورة المذهب.

ومنها: ماهي ثابتة بالنصّ الكتابي أو النقل المتواتر.

وأما غيرها ممّا ورد فيه رواية أو روايات، فقد يحصل منها العلم أو الاطمئنان وقد لا يحصل.

والفروع الشرعيّة أيضاً: تارة تكون ثابتة بضرورة الدين كوجوب الصلاة والحجّ، وتارة بضرورة المذهب كوجوب حبّ أهل البيت وحرمة بغضهم، وتارة بالنقل المتواتر أو النصّ الكتابي أو الإجماع، وتارة بغيرها من الأدلّة الاجتهاديّة والفقهية، وربّما ثبت بالعقل أيضاً.

المقدمة الثانية:

أنّ الأحوال القلبية من الخضوع والخشوع والخوف والرجاء والرضا

(١) الاسفار ٩: ١٨٥ وما بعدها، كشف المراد: ٣٢٠ - ٣٢١، اللوامع الإلهية: ٣٧١ - ٣٧٢، إرشاد

الطالين: ٤٠٦ - ٤٠٩.

(٢) أنظر غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام: ٤٦ (مخطوط).

والسخط وأمثالها إنما تحصل في النفس قهراً تبعاً لمبادئها الحاصلة فيها بعلمها؛ بحيث لو حصلت المبادئ فيها تتبعها تلك الحالات بلا دخالة إرادة واختيار أصلاً.

مثلاً: العلم بوجود المبدأ وعظمته وقهاريته يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته - جلّت كبرياؤه - والخوف منه، والعلم برحمته الواسعة وجوده الشامل وقدرته النافذة يوجب الرجاء والوثوق.

وكلّما تمّت المبادئ وكملت، تمّت وكملت الحالات القلبية؛ أي درجات الثمرات تابعة لدرجات المبادئ، ولا يمكن تحصيل النتائج إلا بتحصيل مبادئها، ولا يمكن حصول تلك الحالات بالإرادة وجعل النفس من دون تحقق المبادئ، ومع تحققها تحصل قهراً وتبعاً من غير دخالة الإرادة والاختيار فيها.

المقدمة الثالثة:

أنّ عقد القلب والالتزام بشيء والانقياد والتسليم القلبى لأمر، من الأحوال القلبية التي لا تحصل بالإرادة والاختيار من دون حصول مبادئها، فضلاً عن حصولها مع تحقق أضداد مبادئها أو مبادئ أضدادها، فإذا حصلت مبادئها في النفس لا يمكن تخلف الالتزام والتسليم والانقياد القلبى عنها، ولا يمكن الالتزام بمقابلاتها وأضدادها، فتخلّفها عن المبادئ ممتنع، كما أنّ حصولها بدونها - أيضاً - ممتنع.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الأصول الاعتقادية البرهانية أو الضرورية

أو غيرها إذا حصلت بمبادئها في النفس لا يمكن تخلف الالتزام والتسليم والانقياد القلبي عنها، ولا يمكن الالتزام بأضدادها؛ مثلاً من قام البرهان الأولي عنده على وجود المبدأ المتعال ووحدته لا يمكن له اختياراً وإرادة الالتزام وعقد القلب بعدم وجوده ووحدته تعالى، كما لا يمكن عقد القلب حقيقة على ضد أمر محقق محسوس، كعقد القلب على أن النار باردة، وأن الشمس مظلمة، وأن الكوكب الذي يفعل النهار هو المشتري، وقس على ذلك كلية الاعتقادات والفرعيات الضرورية والمسلّمة، فكما لا يمكن عقد القلب والالتزام على ضد أمر تكويني لا يمكن على ضد أمر تشريعي بالضرورة والوجدان.

وما ينوّه^(١) أن الكفر الجحودي يكون من قبيل الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل لصاحبه - كما قال تعالى ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا﴾^(٢) - فاسد؛ فإن الجحود عبارة عن الإنكار اللساني، لا الالتزام القلبي كما هو واضح.

وكذلك الحال في الفرعيات الثابتة بالطرق والأمارات وسائر الحجج الشرعية، فإن الالتزام بها والتسليم لها مع حصول مقدماتها والعلم بها قهريّ تبعيّ، لإراديّ اختياريّ، والالتزام على خلافها غير ممكن، فلا يمكن للذي ثبت عنده بالحجة الشرعية أن حكم الغسالة هو النجاسة أن يلتزم بطهارتها شرعاً، أو لا يلتزم بنجاستها، إلا أن يرجع إلى تخطئة الشارع، وهو خلاف

(١) نهاية الدراية ١: ١١٢ سطر ٢٠.

(٢) النمل: ١٤.

الفرض .

فما اشتهر بينهم من حرمة التشريع ووجوب الموافقة الالتزامية^(١)، إن كان المراد من التشريع هو البناء والالتزام القلبي على كون حكم لم يكن من الشرع - أو لم يعلم كونه منه - أنه منه، ومن وجوب الالتزام هو الالتزام القلبي - بالاختيار والجعل - للأحكام الشرعية والأصول الاعتقادية، كما هو ظاهر كلماتهم بل صريحها، فهو مما لا يرجع إلى محصل، فإن التشريع بهذا المعنى غير ممكن، فضلاً عن أن يكون متعلقاً للنهي الشرعي، وكذلك الالتزام بالأحكام الشرعية - لمن يعتقد الرسالة، وثبتت عنده الأحكام بطرقها وأدلتها - واجب التحقق ممتنع التخلف، ولا يكون تحت اختيار العبد وإرادته حتى يكون مورداً للأمر .

وإن كان المراد من التشريع هو إدخال مالمس في الدين فيه، افتراءً على الله - تعالى - وعلى رسوله - صلى الله عليه وآله - فهو أمر ممكن واقع محرم بالضرورة، وكذلك الموافقة الالتزامية إن كان المراد منها هو البناء القلبي على الالتزام العملي والإطاعة لأمر المولى، والمخالفة هي البناء على المخالفة العملية، فهما أمران معقولان يكونان من شعب الانقياد والتجريب .

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها - على ما يستفاد من كلام القوم - ممّا لا أساس لهما أصلاً، وما ذهب إليه بعض سادة

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٦ - ٢٧، حاشية فرائد الأصول: ٤١ - ٤٢، درر الفوائد ٢: ١٩ - ٢٠، فوائد

مشايخنا^(١) - رحمهم الله - في القضايا الكاذبة من التجزّم على طبقها، وجعله منطاً لصيرورة القضايا ممّا يصحّ السكوت عليها، وأنّ العقد القلبيّ عليها يكون جعلياً اختياراً.

وقال شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - : إنّ حاصل كلامه : أنّه كما أنّ العلم قد يتحقّق في النفس بوجود أسبابه ، كذلك قد تخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج ، فإذا تحقّق هذا المعنى في الكلام يصير جملةً يصحّ السكوت عليها ؛ لأنّ تلك الصفة الموجودة تحكي جزماً عن تحقّق النسبة في الخارج^(٢) . انتهى .

فيرد عليه : أنّ العلم والجزم ليسا من الأمور الجعليّة الاختياريّة ، فإنّهما من الأمور التكوينيّة التي لا توجد في النفس إلّا بعّللها وبأسبابها التكوينيّة ، فهل يمكن جعل الجزم في النفس بأنّ الواحد ليس نصف الاثنين بل هو نصف الثلاثة ، وأنّ النقيضين يجتمعان ويرتفعان ؟!

وأما الإخبارات الكاذبة إنّما تكون بصورة الجزم ، وليس في واحد منها حقيقة الجزم الجعليّ بل إظهار الجزم ، والمناط في صحّة السكوت هو الإخبار الجزمي ؛ أي الإخبار الذي بصورة الجزم ، ولا ربط للجزم القلبي في صحّة السكوت وعدمه ، ولهذا لو أظهر المتكلّم ما هو مقطوع به بصورة الترديد لاتصير القضية ممّا يصحّ السكوت عليها .

(١) نقله عنه في درر الفوائد ١ : ٣٩ .

(٢) المصدر السابق .

اللهم إلا أن يقال : إنَّ في تلك القضايا المظهرَة بصورة التردد ينشئ المتكلم حقيقة التردد في النفس ، ويصير مردداً جعلاً واختراعاً ، وهو كما ترى .

فتحصّل : أنَّ جعليّة هذه الأوصاف النفسانيّة ممّا لا وجه صحّة لها .

المطلب الثاني

جريان الأصول لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعي

بناءً على ما ذكرنا من كون الموافقة الالتزاميّة من الملتزم بالشرعية والمؤمن بها من الأمور القهرية الغير الاختيارية ، لاجعليّة الاختيارية ، تكون الموافقة الالتزاميّة على طبق العلم بالأحكام وتابعة له كفيّة وكميّة ، فإن كان العلم متعلّقاً بحكم تفصيلاً يتعلّق الالتزام به تفصيلاً ، وإن كان متعلّقاً إجمالاً يكون الالتزام إجمالياً ، ففي دوران الأمر بين المحذورين - الذي يكون العلم بنحو التردد والإجمال في المتعلّق - يكون الالتزام به أيضاً كذلك ، فلو بنينا على جواز جعل حكم ظاهريّ في مورد الدوران بين المحذورين يكون الالتزام على طبق الحكم الظاهري ؛ أي كما أنّه يجوز جعل الحكم الواقعي والظاهري في موضوع بعنوان الذات والمشكوك - مثلاً - ويكون تعلّق العلم بهما ممّا لا مانع منه ، كذلك الالتزام يكون على طبقه ؛ أي التزام بحكم واقعيّ والتزام بحكم ظاهريّ بلاتنافٍ بينهما ، فجريان الأصول فيه ممّا لا مانع منه من قبل لزوم الالتزام ، كما أنَّ جريانها لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعي ؛ لأنَّ جريانها في طول

الواقع، ولا يدفع به العلم بالحكم الواقعي.

بل لو بنينا على اختيارية الالتزام وجعلته فلاوجه لاختصاص محذور عدم الموافقة بما إذا لم تجر الأصول في الأطراف، كما مال إليه المحقق الخراساني^(١) - قدس سره - لأن موضوع الالتزام بالحكم الواقعي في طول مجاري الأصول، والالتزام بالواقع مع الأصول في الرتبين، ولاوجه لدفع أحدهما بالآخر، فتدبر.

المطلب الثالث

عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

في حال جريان الأصول العقلية أو الشرعية في أطراف العلم الإجمالي فيما إذا دار الأمر بين المحذورين، وأما جريانها في غيره من موارد العلم الإجمالي فسيأتي حاله^(٢).

والظاهر عدم جريان الأصول العقلية مطلقاً في أطرافه؛ لعدم المجال للحكم العقلي فيما هو ضروري تكويناً وحاصل بنفس ذاته، حتى التخيير العقلي بمعنى الحكم بالتخيير؛ فإنه لا معنى له بعد ضرورة حصوله.

وأما الأصول الشرعية، مثل أصالة الحلية والإباحة فلا تجري؛ لمناقضة مضمونها للعلم الإجمالي، فإن جنس التكليف معلوم، وأصل الإلزام متيقن،

(١) كفاية الأصول ٢: ٣٠-٣١.

(٢) انظر الجزء الثاني صفحة: ١٧٧ وما بعدها، و٢٧١ وما بعدها.

فلاموضوع لأصل الحليّة والإباحة، فإنّ معنى الحليّة والإباحة عدم الإلزام في طرفي الوجود والعدم، وهذا ليس بمشكوك بل معلوم.

وأما أصالة البراءة- التي مستندها دليل الرفع والتوسعة- فالظاهر جريانها في طرفي الوجود والعدم، وتساقطهما بالتعارض أو بواسطة العلم بالخلاف.

ولو قلنا بعدم الجريان فإنّما هو بواسطة العلم بالخلاف، وهذا مناقضة بالعرض ومن باب الاتفاق، لامناقضة في مفاد الدليل والجعل؛ لأنّ الرفع والتوسعة في كلّ طرف لا يكون مفادها التوسعة والرفع في الطرف الآخر، حتّى يناقض جنس التكليف المعلوم، فموضوع الأصل الذي هو الشكّ في نوع التكليف محقّق في كلّ واحد من الطرفين في حدّ نفسه.

الإشكال على بعض محققي العصر

وما أفاد بعض مشايخ العصر قدّس سرّه- على ما في تقريراته^(١)- من أنّ المحذور في جريان البراءة الشرعيّة هو أنّ مدركها قوله: (رفع ما لا يعلمون)^(٢)، والرفع فرع إمكان الوضع، وفي مورد الدوران بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لاعلى سبيل التعيين ولاعلى سبيل التخيير، ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع، فادّلة البراءة الشرعيّة لاتعمّ المقام.

(١) فوائد الأصول ٣: ٤٤٨.

(٢) توحيد الصدوق ٣٥٣/ ٢٤ باب ٥٦، الخصال: ٩/ ٤١٧، الوسائل ١١/ ٢٩٥ باب ٥٦ من

أبواب جهاد النفس.

فيرد عليه :

أولاً: أنَّ ما لا يمكن الوضع [فيه] هو الوجوب والحرمة كلاهما - أي المجموع من حيث هو مجموع - والأفراد بهذه الحيثية ليست مشمولة للأدلة مطلقاً، فإن مفادها هو كل فرد فرد بعنوانه، لا بعنوان المجموع، ولو كانت مشمولة بهذه الحيثية - أيضاً - يلزم أن يكون كل فرد مشمول الدليل مرتين بل مرّات غير متناهية : مرّة بعنوان ذاته، ومرّات غير متناهية بعنوان الاجتماعات الغير المتناهية، وهو ضروريّ البطلان.

وثانياً: أنّه يلزم بناءً على ذلك عدم جريان أصالة البراءة وغيرها في غير مورد دوران الأمر بين المحذورين ؛ لمناقضة مفادها مع المعلوم بما أنّه معلوم، فإنّ الرفع عن كلا الطرفين يناقض الوضع الذي في البين، مع اعترافه بجريانها إذا لم يلزم منه مخالفة عمليّة.

وثالثاً: أنّه لو فرضنا أنّ حديث الرفع يشمل المجموع - أيضاً - لنا أن نقول بجريانه في الدوران بين المحذورين وغيره ؛ لشموله بالنسبة إلى كل فرد فرد بنفسه، فالفرد بعنوان ذاته مشمول للدليل، وإن كان بعنوان اجتماعه مع غيره غير مشمول له، ولا يتنافى عدم المشموليّة بعنوان مع المشموليّة بعنوان ذاته.

هذا كلّّه إذا كان مراده - قدّس سرّه - من قوله : لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما ؛ هو المجموع. وإن كان مراده الجميع بنحو الاستغراق، فمناقضته مع التكليف في البين لأتّنافي الجريان في كلّ واحد من حيث هو، بل لازمها السقوط بعد الجريان، كما هو الشأن في كلّ مورد يكون كذلك.

وأما الاستصحاب فما كان مفاده مناقضاً لأصل الإلزام وجنس التكليف
كاستصحاب الاستحباب والكراهة والإباحة فعدم جريانه معلوم؛ لعدم
الموضوع له.

وأما استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة فالظاهر جريانهما
وسقوطهما بالمعارضة، كما عرفت في جريان أصل البراءة، ولأمانع من
جريانهما سوى ما أفاد العلامة الأنصاري^(١) من عدم جريان الأصول في أطراف
العلم مطلقاً؛ للزوم مناقضة صدر الأدلة مع ذيلها، وسيأتي ما فيه^(٢)، وسوى
ما في تقارير بعض المشايخ - قدس سرّه - وسيأتي ما فيه، فانتظر^(٣).

إن قلت: جريان الاستصحابين - بل مطلق الأصول - في مورد الدوران
يلزم منه اللغو، فإنّ الإنسان - تكويناً - لا يخلو عن الفعل أو الترك، وهما مفاد
استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فوجودهما وعدمهما على السواء،
وكذا الحال في أصالة البراءة عن الوجوب والحرمة.

وإن شئت قلت: لا معنى لجريان الأصل العملي في مورد ليس فيه عمل
يمكن التعبد به، كما فيما نحن فيه، فإنّ أحد الطرفين ضروريّ التحقق.

قلت: نعم، لو كان مفاد الأصل هو مجموع كلا الطرفين فمع لزوم
اللغو يلزم منه المناقضة مع المعلوم في البين، لكن قد عرفت ما فيه.

(١) فرائد الأصول: ٤٢٩ سطر ١٠-١٣.

(٢) انظر صفحة رقم: ١٦٢.

(٣) انظر صفحة رقم: ١٦٤.

وأما مع ملاحظة كل واحد من الأصلين بحيال ذاته فلا يلزم من جريانه اللّغوية، فإنّه مع استصحاب عدم الوجوب يجوز الترك، ومع استصحاب عدم الحرمة يجوز الإتيان، فأين يلزم اللّغويّة؟!

وأيضاً نفس الوجوب والحرمة من الأحكام الشرعيّة التي يجري فيها الاستصحاب بلاثتوقع أثر آخر.

نعم التعبد بكليهما ممّا لا يمكن؛ للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، فلهذا يتساقطان بالتعارض. وهاهنا أمور آخر موكولة إلى محلّها.

في عدم تفاوت الآثار العقلية للقطع الطريقي

قوله: الأمر السادس ... إلخ^(١).

أقول: لا ينبغي الإشكال في عدم تفاوت القطع الطريقي عقلاً فيما له من الآثار العقليّة من حيث الموارد والقاطع وأسباب حصوله، والتعرّض له ممّا لا طائل تحته، وما ظاهره المخالفة مؤوّل أو مطروح. إنّما الكلام في بعض الجهات التي تعرّض [لها] بعض محقّقي العصر - رحمه الله - على ما في تقاريره بحته.

قال في الجهة الأولى ما حاصله: نُسب إلى جملة من الأشاعرة^(٢)

(١) كفاية الأصول ٢: ٣١ سطر ٩.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١: ١١٩ - ١٢٠، المحصول في علم أصول الفقه ١: ٢٩ - ٤٠،

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٤.

إنكار الحسن والقبح العقليّين ، وعدم دوران أحكام الشارع مدار المصالح والمفاسد ، وأنه - تعالى - مقترح في أحكامه من دون مرجّح ، ولا مانع من الترجيح بلامرجّح ، ولما كان هذا القول في غاية السقوط أعرض عنه المحقّقون منهم ، والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد ، لكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعيّة القائمة بالطبيعة في صحّة تعلّق الأمر ببعض الأفراد وإن لم يكن لتلك الأفراد خصوصيّة ، ويصحّ ترجيح بعض الأفراد بلامرجّح على بعضها بعدما كان مرجّح في أصل الطبيعة ، ومثّلوا برغيفي الجائع وطريقي الهارب مع تساوي الطرفين ، فإنّه لا إشكال في اختيار أحدهما من غير مرجّح أصلاً ؛ لأن المفروض تساويهما من جميع الجهات .

قال الفاضل المقرّر^(١) - دام علاه - : إنّ شيخنا الأستاذ يميل إلى هذا القول بعض الميل ، وهذا ليس بتلك المثابة من الفساد ، ويمكن الالتزام به ، ولا ينافيه تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ؛ لكفاية المصلحة النوعيّة في ذلك ، وما لا يمكن الالتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد مطلقاً ؛ لعدم معقوليّة الترجيح بلامرجّح^(٢) . انتهى .

أقول : كما أنّ القول باقتراح الشارع الأحكام من غير مرجّح في غاية

(١) هو العالم الفاضل الشيخ محمد علي بن الشيخ حسن الجمالي القابجي الخراساني الكاظمي ،

ولد في سامراء سنة ١٣٠٩ هـ وتلقى أوليات العلوم فيها على يد والده ، هاجر إلى النجف

الأشرف وحضر عند الميرزا النائيني ، له عدة مؤلفات أشهرها فوائد الأصول ، توفي سنة

١٣٦٥ هـ . انظر نقيب البشر ٤ : ١٣٨٦ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٥٧ - ٥٨ .

السقوط، كذلك القول باقتراح الخصوصية من غير مرجح - أيضاً - في غاية السقوط، بل لافرق بينهما فيما هو ملاك الاستحالة عند العقل أصلاً، فإن ملاكها هو تعلق الإرادة - التي هي متساوية النسبة إلى الطرفين - بأحدهما من دون ملاك، الذي يرجع إلى وجود الممكن بلا علة توجهه، وهو مساوق لخروج الممكن عن كونه ممكناً، وهو يساوق اجتماع النقيضين، وهذا الملاك متحقق عيناً في ترجيح بعض الأفراد على بعض من غير مرجح.

وإن شئت قلت: إن استحالة الترجيح بلا مرجح من الأحكام العقلية الغير القابلة للتخصيص، فلو فرضنا أن ملاك الحكم يكون في الطبيعة نفسها بلا دخالة لخصوصية الأفراد فيه يكون نفس الطبيعة - بما هي - مأموراً بها، فاختصاص بعضها بالحكم والإيجاد أو الاختيار والبعث يكون من الترجيح بلا مرجح والاختيار بلا ملاك، ومجرد كون الطبيعة ذات ملاك لا يدفع استحالة التخصيص ببعض الأفراد بلا مرجح وملاك، فإن كل ملاك لا يدعو إلا إلى نفسه، ولا معنى لدعوته إلى غيره.

وبالجملة: استحالة الترجيح بلا مرجح المنتهي بالآخرة إلى الترجح بلا مرجح من ضروريات الأحكام العقلية أو المنتهية إليها، من غير افتراق بين مواردها أصلاً.

وأما الأمثلة الجزئية - التي لا تكون تحت ملاك برهاني وضابطة ميزانية - فلا تفيد شيئاً، ولا يُدفع بمثلها البرهان الضروري، مع أن اختيار بعض التي [هي] مورد النقض في الأمثلة لا يكون بلا مرجح، بل له مرجحات خفية قد

يغفل عن تفصيلها الفاعل أو الأمر؛ مثل كون أحدهما أسهل تناولاً لكونه على يمينه، أو توجه النفس وتعلق إدراكها بأحدهما أولاً، أو أكثر من الآخر بالعلل الخفية.

فلو قيل: نحن نفرض التساوي من جميع الجهات واقعاً وفي نظر الفاعل.

قلنا: فإذاً يتمتع بتعلق الإرادة بأحدهما، وهذا الفرض مثل أن يقال: نحن نفرض تحقق المعلول بلاعلة موجبة، أو تحقق الإرادة من غير علة وغاية، أو نفرض اجتماع النقيضين، وهذه مجرد فروض لا واقع لها، وأوهام لاحقيقة لها.

وبالجملة: يرجع الترجيح بلامرجح في جميع الموارد إلى وجود الممكن بلاعلة، وبطلانه من البديهيات الأولية، ولا فرق بين قول الأشاعرة الغير المحققين والمحققين منهم لو وجد بينهم محقق، ولو كان هذا الرأي والتفرقة أثر تحقيقهم، فهو - كما ترى - ليس فيه أثر تحقيق أصلاً.

ثم إنه قد أورد في الجهة الأولى من التقريرات كلاماً آخر ملخصه: أن دعوى تبعية الأوامر والنواهي لمصالح ومفاسد في نفسها دون متعلقاتها ضعيفة ولو إيجاباً جزئياً، فإن المصلحة في الأمر بما لا معنى لها، وإلا يلزم أن تتحقق المصلحة بمجرد الأمر بلا انتظار شيء آخر، والأوامر الامتحانية التي مثلوا بها لذلك ليست كذلك، فإن المصلحة فيها قائمة بإظهار العبد الإطاعة، وهو لا يتحقق إلا بالجري على وفق المأمور به، وأين هذا من كون المصلحة في نفس

الامر؟!

فتحصّل : أنه لا سبيل إلى إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات^(١) انتهى .

وكلامه هذا يرجع إلى دعاوى ثلاث :

الأولى : عدم تصوّر كون المصالح والمفاسد في نفس الأوامر والنواهي مطلقاً .

الثانية : كونهما مطلقاً في المتعلّقات دون غيرها .

الثالثة : المناقشة في الأمثلة التي مثلوا بها وإرجاع المصلحة في الأوامر الامتحانية إلى المتعلّقات .

وفي كلّ من الدعاوى إشكال ونظر :

أمّا في الأولى : فلائنه من الممكن أن تكون المصلحة في نفس الأمر ، وتحقّق بمجردّه بلا انتظار شيء آخر ، وذلك مثل أن يكون غرض الأمر مجرد إظهار الأمرية بلا غرض في المتعلّق ولا في إظهار العبد الإطاعة .

مثلاً : لو مرّ المولى على عدّة غلمان له ، فتعلّق غرضه بمجرد الأمرية والناهيّة - فإنّهما بنفسهما لذيان - فأمرهم ونهاهم بلا انتظار عمل منهم ، فلا إشكال في كون المصلحة في نفس الأمر ، لا في المتعلّق ولا في إظهار العبد الطاعة ، ولهذا يسقط الغرض بمجرد الأمر والنهي في مثله ، ولعلّ بعض أوامر التقيّة من هذا القبيل ؛ أي من قبيل كون المصلحة في نفس الأمر ، كما لو كان في

(١) فوائد الأصول ٣ : ٥٩ .

نفس إظهار الموافقة معهم مصلحة ، فتأمل .

وأما في الثانية : فلائّه لو فرضنا عدم معقولية كون المصالح والمفاسد في نفس الأوامر والنواهي ، فلا يلزم منه لزوم كونها في المتعلّقات ؛ لإمكان كونها في أمر ثالث ، لافي الأوامر ولا في متعلّقاتها ؛ لعدم كون الانفصال على سبيل منع الخلوّ ؛ حتّى يتّج من نفي أحدهما إثبات الآخر ، فإنّ الغرض الباعث للأمر قديكون في المتعلّقات ، وذلك ظاهر ، وقديكون في الأوامر كما عرفت ، وقد يكون في أمر آخر غيرهما ، كبعض أوامر التقيّة التي تكون المصلحة في إظهار الشيعة موافقتهم ، لافي نفس المتعلّقات ، فإنّ كون المصلحة في المتعلّق عبارة عن قيام المصلحة بنفسه أتى به المكلف أو لم يأت به ، وأما المصلحة إذا قامت بإظهار الموافقة مع العامة فلا يكون في نفس المتعلّق مصلحة أصلاً ، بل قد يكون فيه مفسدة ، لكن لما كان في إظهار الموافقة لهم فيه مصلحة غالبية ، وهو قد يتوقّف على إتيان المتعلّق ، فلا بدّ من الأمر به وإتيانه .

وبالجملة : لا يكون المتعلّق مصداقاً ذاتياً للمصلحة ، بل قد يكون مصداقاً عرضياً ، والشاهد على ذلك أنّه لو أتى المكلف بما يتوهّم العامة موافقته لهم يسقط الغرض والأمر بلا إشكال ، كما لو شرب ما يتوهّم أنّه نبيذ ، أو فعل ما يتوهّم منه التكتّف .

وبالجملة : ما اشتهر بينهم ^(١) - أنّ المصلحة : إمّا في المتعلّق ، أو في الأمر -

مما لا أصل له .

إلا أن يقال : إنّ المأمور به في الحقيقة في تلك الموارد هو ما قامت به المصلحة بالذات ، فإذا تعلّق الأمر بشرب النبيذ يكون تعلّقاً عرضياً ، والمتعلّق بالذات هو إظهار الموافقة معهم .

وهذا ليس بشيء ، فإنّ الأغراض التي هي الغايات غير المتعلّقات ، وإلاّ لزم أن تكون كلّ الأوامر والنواهي الإلهية متعلّقة بغير متعلّقاتها الحقيقية ، وهو كما ترى .

وأما في الثالثة : فلأنّ الأوامر الامتحانية كما لا تكون المصلحة في نفسها ، كذلك لا تكون في متعلّقاتها ، بل قد تكون المصلحة في إتيان مقدّمات المأمور به بتوهم كونها موصلة إليه ، كما في قضية الخليل^(١) - سلام الله عليه - وقد تكون في نفس إظهار العبوديّة بلا دخالة للمتعلّق أصلاً .

والعجب أنّه - قدّس سرّه - مع اعترافه بأنّ المصلحة في الأوامر الامتحانية إنّما تكون في إظهار العبد الإطاعة والموافقة ، استنتج منه أنّ المصالح فيها في نفس المتعلّقات ، وهذا من قبيل اشتباه ما بالعرض بما بالذات ، ويشبه أن يكون تناقضاً في المقال .

(١) التبيان في تفسير القرآن ٨ : ٥١٦ - ٥٢٠ ، الميزان في تفسير القرآن ١٧ : ١٥٢ - ١٥٣ .

البحث في العلم الإجمالي

قوله : الأمر السابع ^(١) ...

أقول : هاهنا مباحث كثيرة طويلة الذيل ، بعضها راجع إلى مانحن فيه ، وبعضها إلى مباحث الاشتغال ، ونحن نذكر بعضها على سبيل الإجمال :
أما ما هو راجع إلى مانحن بصدده فالعمدة فيه هو مقامان :
أحدهما : ما هو راجع إلى مقام ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي .
وثانيهما : ما هو راجع إلى مرحلة سقوطه به .

المقام الأول ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي

وفيه مطالب :

(١) كفاية الأصول ٢ : ٣٤ سطر قبل الأخير .

المطلب الأول: لا إشكال في أنّ العلم طريق إلى متعلّقه كاشف عنه - سواء كان متعلّقه مجعلاً مردّداً بين أمرين أو أمور، أو مفصّلاً - وبعد كشف المتعلّق وإحرازه يصير موضوعاً لإطاعة المولى عقلاً إذا تعلّق بأمره أو نهيّه، ولا شبهة في أنّ الآتي بجميع أطراف الشبهة التحريميّة، و التارك لجميع أطراف الشبهة الوجوبيّة، حاله عند العقل كالآتي بالمحرّم المعلوم تفصيلاً، والتارك للواجب المعلوم كذلك، وإنكار ذلك مكابرة لضرورة حكم العقل.

وما قيل: من أنّ موضوع حكم العقل في باب المعصية ما إذا علم المكلف حين إتيانه أنّه معصية فارتكبه، والمرتكب لأطراف العلم الإجمالي لم يكن كذلك^(١). يرده العقل السليم، فإنّ العقل يحكم قطعاً بقبح مخالفة المولى، ويرى أنّ ارتكاب الجميع مخالفة قطعية له، ولا فرق في نظر العقل بين قتل ولد المولى بالسّم المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، وهذا واضح لاسترة عليه.

المطلب الثاني: لا شبهة في أنّه كما يقبح عند العقل المخالفة القطعية، كذلك تجب الموافقة القطعية، لكنّ العقل يرى فرقاً بينهما، فإنّ المخالفة القطعية معصية لا يمكن الإذن فيها من المولى، لكن المخالفة الاحتمالية لم تكن معصية ويكون حكم العقل بالنسبة إليها بنحو الاقتضاء، لا العليّة التامة؛ لوجود الشكّ والسّتر في البين، فلو فرض الإذن من الشارع بارتكاب بعض الأطراف والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية لم يتحاش العقل منه كما يتحاشى من الإذن في المعصية، كما وقع في الشرعيّات.

وما أفاد المحقق الخراساني : من النقص بالشبهة الغير المحصورة تارةً - فإن الإذن في ارتكاب الجميع إذن في المخالفة القطعية - وبالشبهة البدئية أخرى ، فإن احتمال المناقضة كالقطع بها مستحيل^(١) ، منظور فيه .

أما في الشبهة [غير] المحصورة : فلعدم الإذن في جميع الأطراف ؛ بحيث لو بنى المكلف [على] إتيان جميعها وتكلف بالإتيان كان مأذوناً فيه .

نعم إتيان بعض الأطراف من حيث هو مما لا مانع منه ؛ لضعف الاحتمال ، فإن الميزان في الشبهة الغير المحصورة أن تكون كثرة الأطراف بحد لا يعتني العقلاء بوجود المحتمل في مورد الارتكاب ، فكان الأمانة العقلانية قامت عندهم على عدم كون الواقع فيه ؛ لشدة ضعف الاحتمال . الا ترى أنه إذا كان ولدك العزيز في بلد مشتمل على مائة ألف نفس ، وسمعت بهلاك نفس واحدة من أهل البلد فإنك لا تنزع لاحتمال كون الهالك ولدك ، ولو فزعت لكنت على خلاف المتعارف ، وصرت مورداً للاعتراض ، وهذا ليس من باب قصور في المعلوم كما أفاد المحقق الخراساني^(٢) - رحمه الله - فإن في المثال المذكور لم يكن الوالد الشفيق راضياً بهلاك ولده ، بل لضعف الاحتمال لا يعتني به العقلاء والعقل .

وأما ما أفاد بعض مشايخ العصر^(٣) رحمه الله - على ما في تقاريرات

(١) كفاية الأصول ٢ : ٣٥ سطر ٥ - ١١ .

(٢) كفاية الأصول ٢ : ٣٥ سطر ٢ .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ١١٦ وما بعدها .

بحثه - في ميزان الشبهة الغير المحصورة وتضعيف هذا الوجه ، فضعيف يأتي إن شاء الله وجهه في محله^(١) .

و أمّا النقض بالشبهة البدويّة فسيأتي^(٢) في بيان الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ من رفع إشكال التناقض والتضادّ ، وما هو وجه الامتناع في المقام من الترخيص في المعصية ليس في الشبهة البدويّة كما لا يخفى .

المطلب الثالث : قد علم ممّا مرّ وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي . وقد قيل في وجه عدم جريانها وجوه أخر ربّما تأتي في محلها ، ونكتفي هاهنا إجمالاً بذكر بعضها والخلل فيها :

منها : ما عن الشيخ^(٣) - رحمه الله - من أنّ شمول أدلّة الأصول لجميع الأطراف مستلزم للتناقض بين صدرها وذيلها ، أمّا في الاستصحاب فلا شتمال دليله على قوله : (ولكن تنقضه ييقين مثله)^(٤) ، فقوله : (لا تنقض اليقين بالشك) إذا شمل الأطراف يناقض قوله : (ولكن تنقضه ييقين آخر) فإنّ عدم النقض في الطرفين مع النقض في أحدهما الذي علم ارتفاع الحالة السابقة فيه متناقضان .

(١) انظر الجزء الثاني صفحة رقم : ٢٢٢ ومابعدا .

(٢) انظر صفحة رقم : ١٩٩ ومابعدا ، والجزء الثاني صفحة رقم : ١٨١ ومابعدا .

(٣) فرائد الأصول : ٤٢٩ سطر ١٠ - ٣١ .

(٤) التهذيب ١ : ٨ / ١١ باب الاحداث الموجبة للطهارة ٢ : ١٨٦ / ٤١ باب أحكام السهو في الصلاة ،

الوسائل ١ : ١٧٤ / ١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ٥ : ٣٢١ / ٣ باب ١٠ من أبواب الخلل

الواقع في الصلاة ، مع تفاوت يسير .

وفيه : أن قوله : (ولكن تنقضه يقين آخر) ليس حكماً شرعياً تعبدياً ولا جعلاً ، بل لا يمكن أن يكون جعلاً ، فإنه يرجع إلى جعل الاعتبار والحجية للعلم ، فإنّ اليقين السابق إذا انتقض يقين مخالف له - أي تعلق يقين بضدّ الحالة السابقة المعلومة - فلا يمكن عدم نقضه ؛ لكون النقض من لوازم حجّة العلم ، فلا يتعلّق به جعل إثباتاً ونفيّاً ، فقوله : (ولكن تنقضه) ليس حكماً وجعلاً حتّى يناقض الصدر ، بل هو لمجرد بيان حدود الحكم الأوّل ؛ أي عدم نقض اليقين بالشكّ إنّما يكون إلى أن يتبدّل اليقين يقين مثله ، ويتنقض قهراً .

وثانياً : أنّ الظاهر من أدلّة الاستصحاب أنّ المشكوك مالم يصّر معلوماً يكون موضوعاً لحكمه ، ولازمه أن يتعلّق العلم بعين ماتعلّق به الشكّ ، وفي العلم الإجمالي لم يكن كذلك .

وبما ذكرنا يظهر الجواب عن دعوى المناقضة في دليل أصالة الحلّ من قوله : (كلّ شيء حلال حتّى تعرف الحرام بعينه)^(١) فإنّ فيه - أيضاً - لم يكن جعلان ، بل جعل واحد هو بيان وظيفة الشاكّ ، وذكر الغاية لبيان حدود موضوع الحكم ، وليس لجعل حكم آخر حتّى تأتي المناقضة .

نعم لو كانت مناقضة في البين إنّما تكون مع الحكم الواقعيّ ، فإنّ شمول الدليل لكلا المشتبهين ممّا يناقض الحكم الواقعيّ ، وهذا - بما أنّه إذن في المعصية ومستلزم للمخالفة القطعيّة - موجب لرفع اليد عن جريان الأصول في

(١) الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠ ، التهذيب ٧ : ٢٢٦ / ٩ باب من الزيادات ، الوسائل ١٢ : ٦٠ / ٤ باب ٤ من

أبواب مايكتسب به . والظاهر أن السيد نقله بالمعنى .

الأطراف، ومع قطع النظر عن ذلك لا محذور فيه من قِبَل المناقضة، كما سيأتي في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، والمحذورات الأخر مرتفعة بما سيأتي في ذلك المقام (١).

هذا، وأمّا ما أفاد بعض مشايخ العصر (٢) رحمه الله - على ما في تقارير بعض الأفاضل رحمه الله - في جواب الشيخ قدس سرّه: من أنّ مناقضة الصدر للذيل على تقدير تسليمه إنّما يختصّ ببعض أخبار الاستصحاب الذي اشتمل على الذيل.

ففيه ما لا يخفى، فإنّه بعد حمل الأخبار بعضها على بعض تتحقّق المناقضة في الحكم المجعول. مع أنّ تحقّق المناقضة في بعض الأخبار يكفي في المحذور والامتناع.

ومنها: ما أفاد المحقّق المتقدّم - على ما في تقارير بحثه - من التفصيل بين الأصول التنزيلية وغيرها، بعدم الجريان فيها لزم منه المخالفة القطعية أم لا، وفي غيرها إذا لزم، وأدرج الاستصحاب في سلكها.

قال في بيان ذلك: إنّ المجعول في الأصول التنزيلية إنّما هو البناء العملي، والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وإلقاء الطرف الآخر، وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، فإنّ الظاهر من قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) هو البناء العملي على بقاء المتيقّن، وتنزيل حال الشكّ منزلة حال

(١) انظر صفحة رقم: ١٩٩ وما بعدها.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٢٢-٢٣.

اليقين والإحراز ، فلا يمكن مثل هذا الجعل في جميع الأطراف ؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها ، وانقلاب الإحراز السابق الذي كان في جميع الأطراف إلى إحراز آخر يضادّه ، ومعه كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبّداً؟ ! فإنّ الإحراز التعبّدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف^(١) انتهى .

وفيه :

أولاً : أنّ مفاد قوله : (لا تنقض اليقين بالشك) هو عدم النقض العملي ؛ أي ترتيب آثار الواقع في زمان الشك عملاً ، والجري العملي على طبق اليقين السابق ، بلا تعرّض للبناء على أنّه هو الواقع ، فليس للكبرى المجعولة في الاستصحاب إلّا مفاد واحد ، وهو إمّا إبقاء اليقين وإطالة عمره تعبّداً ، وإمّا البناء العملي على بقاء اليقين السابق ، وليس معناه إلّا العمل على طبق الحالة السابقة أو اليقين السابق والجري العمليّ على طبقه ، وأمّا التعرّض للبناء على أنّه هو الواقع فليس في أدلّته ما يستشتمّ منه ذلك أصلاً . نعم إنّ دائر على السنة أهل العلم من غير دليل يدلّ عليه .

فنهض من ذلك : أنّ الاستصحاب أصل عمليّ مفاده الجري العملي على طبق الحالة السابقة .

وأما تقدّمه على بعض الأصول العملية - كأصالة الحلّ والبراءة والطهارة - فلا يتوقّف على كونه من الأصول المحرّزة التنزيلية ، كما سيأتي في

محله إن شاء الله (١).

فإذا كان مفاده هو الجري العملي على طبق الحالة السابقة ترتفع المنافاة بينه وبين الإحراز الوجداني بالخلاف، وليس عدم الجريان لقصور في المجعول، كما أفاد رحمه الله (٢).

وثانياً: أنه لو سلّم أنّ مفاد الاستصحاب هو البناء العمليّ على أنه هو الواقع، فمنافاة الإحراز التعبّدي مع الوجداني في محلّ المنع، فإنّ للشارع أن يأمر بالتعبّد بوجود مالميس بوجود واقعاً، وبعدم مالميس بعدم واقعاً، كما أنّ له الأمر بالتعبّد بوجود العرض بلا موضوع، وبوجود المعلول بلا علّة، وبوجود أحد المتلازمين بلا متلازم آخر.

نعم لا يمكن تعلّق الإحراز التعبّدي بشيء ونقيضه، كما أنه لا يمكن تعلّق الإحراز الوجداني بشيء ونقيضه، لكن لامناقضة بين الإحراز الوجداني والتعبّدي. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني

سقوط التكليف بالعلم الإجمالي

والموافقة على سبيل الإجمال والاحتياط

فاعلم أنّه لإشكال في التكاليف التوصلية وحصول الغرض وسقوط

(١) انظر الرسائل (مبحث الاستصحاب) صفحة رقم: ٢٤٢ وما بعدها.

(٢) فوائد الأصول ٤: ١٦.

الأمر بالاحتياط، لزم منه تكرار جملة العمل أو لا، حتى مع اللعب بأمر المولى، فإنه وإن كان الاحتياط على هذا الوجه قبيحاً، لكن يحصل الغرض ويسقط الأمر به.

و أما في التعبديات ففي حسن الاحتياط وسقوط التكليف به مطلقاً، أومع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، أو عدم حسنه مطلقاً، أو التفصيل بين لزوم التكرار وعدمه، وجوه.

و قبل الخوض في المقام لابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: قد حقق في مبحث التعبدية والتوصلي جواز أخذ ما يأتي من قبل الأمر في المأمور به، كقصد التقرب والأمر وأمثالهما، وعدم المحذور فيه لامن ناحية تعلق الأمر، ولامن ناحية إتيان المأمور به، خلافاً للشيخ العلامة الأنصاري^(١) وبعض الأعظم المتأخرين عنه^(٢) وقد أشبعنا الكلام في ذلك المبحث^(٣) فلا نطيل بتكراره.

ثم إن اعتبار قصد الوجوب ووجهه وتميزه عقلاً في العبادات بما لا وجه له بلا إشكال، فإن الإطاعة عند العقل ليست إلا الانبعاث ببعث المولى والإتيان للتقرب به لو كان المأمور به تعبدياً، والعلم بأصل بعث المولى بل احتماله يكفي في تحقق الطاعة، وأما العلم بمرتبة الطلب في الوجوب والاستحباب ووجه

(١) مطارح الأنظار: ٦٠ سطر ٢٣ - ٢٩.

(٢) فوائد الأصول ١: ١٤٩.

(٣) انظر كتاب (مناهج الوصول) للسيد الإمام.

الإيجاب أو الاستحباب والتمييز بما لادخل له فيها أصلاً بحسب حكم العقل، فلو اعتبر أمثال ذلك فيها تكون بدليل شرعيّ من القيود الشرعية، واعتبارها شرعاً أيضاً بما لادليل عليه، بل الدليل على خلافه، ولو وصلت النوبة إلى الشك فاصالة الإطلاق - لو كان إطلاق في الدليل ترفعه - وإلا فالأصل العمليّ يقتضي البراءة كما لا يخفى .

و لو بنينا على لزوم تعلق الطلب - على تقدير التعبدية - بذات الفعل مع أخصيّة الغرض كما قيل^(١)، لأمكن - أيضاً - التمسك بالإطلاق المقامي لرفع الشك، فإن الغرض إذا تعلق بالأخص من المأمور به فللشارع بيانه ولو بدليل منفصل لثلاً يلزم نقض غرضه، كما أنّ التمسك بالبراءة بما لا مانع منه .

و أمّا مانقل شيخنا العلامة الحائريّ - قدس سره - عن سيّده الأستاذ - طاب ثراه - بقوله : ويمكن أن يستظهر من الأمر التوصلية من دون الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة بوجه آخر : وهو أنّ الهيئة عرفاً تدلّ على أنّ متعلّقها تمام المقصود؛ إذ لو لاذلك لكان الأمر توطئة وتمهيداً لغرض آخر، وهو خلاف ظاهر الأمر^(٢) .

ففيه : أنّ هذا - على فرض التسليم - يتمّ في القيود التي يمكن أخذها في المتعلّق، وأمّا القيود التي لا يمكن أخذها فيه فلا معنى للتمسك بالظهور العرفي كما لا يخفى .

(١) مطارج الانتظار : ٦١ سطر ٢٠-٢٢ .

(٢) درر الفوائد ١ : ٦٩ - ٧٠ .

ثم إنَّ شيخنا العلامة ^(١) - رحمه الله - نقل عن العلامة الأنصاري ^(٢) - قدس سره - عدم جواز التمسك بإطلاق اللفظ لرفع القيود المشكوكه ، وكذا عدم إمكان إجراء أصالة البراءة ^(٣) بناءً على تعلّق الطلب في التعبّدات بذات الفعل مع أخصّيّة الغرض :

أمّا الأوّل : فلأنّ القيد غير دخيل في المتعلّق ، وحدوده معلومة ، فلا شكّ حتّى يتمسك بالأصل ، إنّما الكلام في أخصّيّة الغرض من المأمور به .
و أمّا الثاني : فلأنّ الغرض المُحدَث للأمر إذا لم يُعلم حصوله شكّ في سقوط الأمر المعلول له ، ومعه فالأصل الاشتغال .

و يرد على الأوّل منهما : ما ذكرنا من جواز التمسك بالإطلاق المقامي .
و على الثاني منهما : أن العقل يستقلّ بلزوم إطاعة أوامر المولى ونواهيهِ ، وأمّا لزوم العلم بأغراضه وسقوطها فلا يحكم به العقل ، ولا موجب له أصلاً ، بل يكون من قبيل (استكتوا عمّا سكت الله) ^(٤) ، فلو أتى المكلف بجميع ما هو دخيل في المأمور به فلا إشكال في الإجزاء وسقوط الأمر ، فلو فرضنا أنّ للمولى غرضاً لم يحصل إلّا بالإتيان بكيفيّة أخرى كان عليه البيان ، ولا حاجة له على العبد ، مع أنّ العلم بحصول الغرض وسقوطه ممّا لا يمكن لنا ، فإنّه ليس لنا

(١) درر الفوائد ١ : ٦٨ - ٦٩ .

(٢) مطارج الانظار : ٦٠ سطر ٢٣ - ٢٩ .

(٣) مطارج الانظار : ٦١ سطر ٢٠ - ٢٢ .

(٤) الخلاف ١ : ١١٧ مسألة ٥٩ .

طريق إلى العلم به كما هو واضح .

تنبيه

نقل كلام العلامة الحائري ووجوه النظر فيه

قد رجع شيخنا العلامة في أواخر عمره عن أصالة التوصلية في الأوامر إلى أصالة التعبدية، وتوضيحه - على ما أفاد في مجلس بحثه - يتوقف على مقدمات :

الأولى : أن متعلق الأوامر هو الطبيعة القابلة للوحدة والكثرة الجامعة للصرف وغيره، لا صرف الوجود الذي يحتاج إلى اعتبار زائد عن أصل الطبيعة، والدليل عليه أن صيغ الأوامر مركبة من هيئة هي تدلّ على نفس البعث والإغراء، ومادة هي نفس الطبيعة اللا بشرط التي هي المقسم للواحد والكثير .

الثانية : أن العلل التشريعية - ومنها الأوامر الشرعية - كالعلل التكوينية حذو النعل بالنعل، فكما أن وحدة العلة في التكوينات تقتضي وحدة المعلول، وكثرتها كثرتة، فالنار الواحدة تؤثر في إحراق واحد، والنيران الكثيرة في الإحراقات الكثيرة، فكذا وحدة العلة في التشريعات تقتضي وحدة المعلول، وكثرتها كثرتة .

وبهذا يظهر السرّ في عدم دلالة الأوامر على التكرار؛ لأن الأمر الواحد لا يقتضي إلاّ المعلول الواحد، لأنّ الطبيعة لا تتكثر، بل لعدم اقتضاء الكثرة فيها، ويبتني على هذين الأصلين فروع كثيرة: منها عدم تداخل الأسباب،

ومنها اقتضاء الأمر الفورية .

الثالثة : - وهي العُمدَة في الباب - أنَّ القيود اللبّية قد يمكن أن تؤخذ في المأمور به على نحو القيدية اللحاظية ، كالإيمان والكفر للرقبة ، والطهور والستر في الصلاة ، وقد لا يمكن أن تؤخذ بنحو اللحاظ ، كقيد الإيصال في المقدمة على تقدير وجوبها ، فإنّ المطلقة منها غير واجبة ، والتقيد بالإيصال غير ممكن ، فليس فيها الإطلاق ولا التقيد ، ولكن لا تنطبق إلّا على المقيّدة ، كالعلل التكوينية ، فإنّ تأثيرها ليس في المهية المطلقة ، ولا المقيّدة بقيد المتأثرة من قبلها ، بل في المهية التي لا تنطبق إلّا على المقيّدة بهذا القيد ، فالنار إنّما تؤثر في الطبيعة المحترقة من قبلها واقعاً ، لا المطلقة ولا المقيّدة ، ومن هذا القبيل العلل التشريعية ، فإنّها - أيضاً - تحرك العبد نحو الطبيعة المتقيّدة لئلا بتحركها إياه نحوها ، لا المطلقة ولا المقيّدة بالتقيد اللحاظي .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنَّ الطبيعة لما كانت قابلة للتكرار والكثرة ، فإذا أثرت فيها العلل المتكررة تتكرر لامحالة باقتضائها ، فإذا أوجد المكلف فرداً من الطبيعة بغير داعوية الأمر لم يأت بالمأمور به وإن أتى بالطبيعة ، فإنّ المأمور به هو الطبيعة المتقيّدة لئلا بتحرك المكلف نحوها بداعوية الأمر وباعثيته ، فما لم ينبعث بباعثيته لم يأت بالطبيعة المأمور بها ، فعليه يكون مقتضى الأصل اللفظي في الأوامر هو التعبدية والتحرك بداعوية الأمر . انتهى ملخص ما أفاده قدس سره .

وفيه أولاً : أنَّ قياس العلل التشريعية بالعلل التكوينية مع الفارق ، فإنّ العلل التكوينية يكون تشخيص معلولاتها بها ، فإنّ المعلول صرف التعلّق

ومحض الربط بعلمته ، وليس له تحقق قبل تحقق علمته .

وأما الأوامر المتعلقة بالطبائع الباعثة نحو العمل لاتتعلق بها إلا بعد تصوّرها والعلم بها والاشتياق إليها والإرادة لتحقيقها ، فلا بدّ لها من التحقق في الرتبة السابقة على الأمر ، فلو كان لقيد - أي قيد كان - دخالة في تحصيل الغرض لابدّ من تقييد الموضوع به ولو ببيان آخر .

وأما التقييدات الآتية من قبل الأمر خارجاً فلا يمكن أن يكون الأمر باعثاً نحوها ؛ للزوم كون الأمر باعثاً إلى باعثة نفسه أو ما هو متأخر عنه وجوداً . تأمل^(١) .

و ثانياً : أن ما أفاده في التقييدات اللبّية في المعلولات التكوينية والتشريعية ما لا يستتج منه ما هو بصده ، فإنّ النار - مثلاً - إذا أحرقت طبيعة ، فهذا هنا أمور ثلاثة : النار والإحراق المتعلّق بها ومتعلّق الإحراق ؛ أي الطبيعة ، والإحراق المتعلّق بالنار يكون هويّة تعلّقية ومتشخصّة بتشخصها ، ولا إطلاق للإحراق الحاصل من النار الشخصية ، والنار توجد الإحراق الذي من قبلها لبّاً وواقعاً ، وأما القطن المتعلّق للإحراق فلا يكون قطناً مقيداً بها أو بالإحراق حتّى تكون النار مؤثّرة في القطن المحترق من قبلها ، بل يتنزّع منه بعد التأثير هذا العنوان ، فيكون التقيّد بنفس التأثير ، فالنار تحرق القطن ، لا القطن المحترق من قبلها .

فهكذا الأمر ، والبعث الحاصل منه ، ومتعلّق البعث أي المبعوث إليه ،

(١) فإنّه على ما أشرنا إليه يمكن أن تؤخذ هذه القيود - أيضاً - في المتعلق من دون محذور أصلاً كما

حقق في محله . [منه قدس سره]

فالبعث وإن كان من قبَل الأمر - ويكون تحصيله وتشخصه به - لكن المتعلّق لا يكون مقيّداً به حتّى يكون البعث إلى الطبيعة المقيّدة، فما تعلّق به البعث ويكون الأمر داعياً إليه هو الطبيعة، وبعد تحقّق البعث وتعلّقه بها ينتزع منها أنها مُعنونة بعنوان المبعوث إليه .

وبعبارة أخرى : الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه، وهو لا يكون إلّا الطبيعة لا بشرط شيء، لا المطلقة ولا المقيّدة لبّاً أو لحاظاً، كما اعترف - قدّس سرّه - به في المقدّمة الأولى، وبعد تعلّق الأمر وتوجّه الدعوة إليها تصير مقيّدة بتعلّق الأمر والبعث إليها، فمفاد الهيئّة البعث إلى المادّة التي هي لا بشرط شيء .

و ثالثاً : أنّ ما أفاده رحمه الله - من أنّ الأمر الواحد إذا تعلّق بالطبيعة يقتضي المعلول الواحد، والأوامر الكثيرة تقتضي المعلولات الكثيرة كالعلل التكوينيّة - منظور فيه، فإنّ المعاليل التكوينية لما كان تشخّصها بتشخص العلل، لا محالة يكون تكثّرُها بتكثّر عللها أيضاً، وهذا بخلاف الأوامر، فإنّها لا تتعلّق بالطبائع ولا تصير باعثة إليها، إلّا بعد تصوّر المولى إياها وتعلّق اشتياقه بها وانبعث إرادته نحوها، فيأمر بإيجادها ويحرّك العبد نحوها، فتقدير الطبيعة المأمور بها وتشخصها الذهني يكون سابقاً على تعلّق الأمر وعلى الإرادة التي هي مبدؤه، ولا يمكن أن تكون الطبيعة - بما هي أمر وحدانيّ ومتصوّر فردانيّ - متعلّقة لإرادتين، ولالبعثين مستقلّين تأسيسيّين، ولو تعلّق بها ألف أمر لا يفيد إلّا تأكيداً .

وإن شئت قلت : إنّ تكثّر المعلول التكويني بعّلته، ولكن تكثّر الإرادة

والأمر التأسيسي بتكثر المراد.

فتحصل مما ذكرنا: أن أصالة التعبدية لا تستتج من تلك المقدمات المهمة.

الأمر الثاني: لإشكال في أن الحاكم بالاستقلال في باب الطاعة وحسنها هو العقل، وهل للشارع التصرف في كيفية الإطاعة بعد استقلال العقل بها، أم لا؟

قال بعض أعظم العصر رحمه الله - على ما في تقارير بحثه -: له ذلك، والقول بأنه ليس للشارع التصرف في كيفية الإطاعة بمعزل عن الصواب؛ لوضوح أن حكم العقل في باب الطاعة إنما هو لأجل رعاية امثال أوامره، فله التصرف في كيفية إطاعتها زائداً عما يعتبره العقل كـ بعض مراتب الرياء؛ حيث قامت الأدلة على اعتبار خلو العبادة عن أدنى شائبة الرياء مع أن العقل لا يستقل به، وله - أيضاً - الاكتفاء في امثال أوامره بما لا يكتفي به العقل، كما في قاعدة الفراغ^(١). انتهى ملخصه.

وفيه: أنه من الواضح الضروري أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يفيد الإجزاء ويسقط الأمر، ولا يعقل بقاء الأمر مع الإتيان بكل ما هو دخیل في المأمور به، فإن رجع التصرف في كيفية الإطاعة إلى تقييد المأمور به - كما أن الأمر كذلك في باب الرياء؛ ضرورة تقييد العبادة بالإخلاص عن جميع مراتب الرياء - فهو خارج عن التصرف في كيفية الإطاعة، وراجع إلى التصرف في

المأمور به، وإن رجع إلى التصرف في كيفية الإطاعة بلا تقييد في ناحية المأمور به، فليس له ذلك، فإنه مخالف صريح حكم العقل، وتصرف فيما يستقل به، والظاهر وقوع الخلط بين التصرفين كما يظهر من مثاله.

وأما قضية قاعدة الفراغ والتجاوز وأمثالهما، فلا بد من الالتزام بتقبل الناقص بدل الكامل، ورفع اليد عن التكليف هو لمصلحة التسهيل وغيرها، وإلا فمع بقاء الأمر والمأمور به على حالهما لا يعقل جعل مثل تلك القواعد، ففيها أيضاً يرجع التصرف إلى المأمور به، لا إلى كيفية الإطاعة.

ثم إنه لو استقلّ العقل بشيء في كيفية الإطاعة فهو، وإلا^(١) فالمرجع أصالة الاشتغال؛ لأنّ الشكّ راجع إلى مرحلة سقوط التكليف بعد العلم بشوته وحدوده.

وأما ما في قرارات المحقق المتقدّم^(٢) رحمه الله من أنّ نكتة الاشتغال فيه هو رجوع الشكّ إلى التعيين والتخير فهو تبعيد المسافة، مع أنّ الشكّ في التعيين والتخير ليس بنحو الإطلاق مجرى الاشتغال، بل فيه تفصيل موكول إلى محله^(٣).

وبالجملة: ميزان البراءة والاشتغال هو رجوع الشكّ إلى مرحلة الثبوت والسقوط، والشكّ في التعيين والتخير - أيضاً - لا بدّ وأن يرجع إلى

(١) أي إذا شكّ في حصولها. [منه قدس سره]

(٢) فوائد الأصول ٣: ٦٨-٦٩.

(٣) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ١٥٢ وما بعدها.

ذلك الميزان .

و العجب أن الفاضل المقرّر - رحمه الله - ذيل كلامه في المقام بقوله :
سيأتي في مبحث الاشتغال أن اعتبار الامتثال التفصيلي لابد وأن يرجع إلى
تقييد العبادة به شرعاً ولو بنتيجة التقييد ، ولكن مع ذلك الأصل الجاري فيه عند
الشك هو الاشتغال ؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخير^(١) انتهى .

فكانه ورد نصّ - في باب التعيين والتخير - بأن الأصل فيه هو الاشتغال ،
والأفممع كون اعتبار الامتثال التفصيلي من القيود الشرعية لوجه لأصل
الاشتغال ، فإن الشك يرجع إلى مرحلة ثبوت التكليف لاسقوطه ، فإنه لو كان
القيد شرعياً لابد وأن يكون العقل - مع قطع النظر عنه - يحكم بكفاية الامتثال
الإجمالي ، ولكن مع التقييد الشرعي في المأمور به يحكم بلزوم الإطاعة
التفصيلية ، فإذا شك في التقييد يكون شكّه في ثبوت تكليف زائد ، والأصل
فيه البراءة .

بل لنا أن نقول : إن الشك فيه راجع إلى الأقل والأكثر ، لا التعيين
والتخير ؛ لأن أصل الامتثال الأعم من الإجمالي والتفصيلي ثابت ، والشك
إنما هو في القيد الزائد ؛ أي تفصيلية الإطاعة .

هذا كلّه مع الغضّ عمّا يرد على أصل كلامه - كما أسلفنا^(٢) - من أن تقييد
المأمور به بالعلم بالوجوب لحاظياً أو لبيّاً لا يعقل ، ويلزم منه الدور المستحيل ،

(١) فوائد الأصول ٣ : هامش ٦٩ .

(٢) انظر صفحة رقم : ٩٤ وما بعدها .

ونتيجة التقيد إن رجعت إلى القيد اللبّي - حتّى يكون الواجب ماعلم وجوبه - يرد عليه الدور، وإن لم ترجع إليه - لاحظياً ولألياً - فلا يعقل بقاء الأمر مع الاتيان بمتعلّقه مع جميع مايعتبر فيه .

الأمر الثالث : لإشكال في أنّ مراتب الامتثال أربع : الأولى : الامتثال التفصيلي الوجداني ، الثانية : الامتثال الإجمالي ، الثالثة : الامتثال الظني ، الرابعة : الامتثال الاحتمالي .

النظر في مراتب الإمتثال

لكن الإشكال في أمور :

الأمر الأوّل : بناءً على لزوم الامتثال التفصيلي هل الامتثال بالطرق والأمارات والأصول المحرّزة يكون في عرض الامتثال التفصيلي الوجداني ، أم لا ، أو التفصيل بينها ؟

والمسألة مبنية على حدّ دلالة أدلتها ، فإن دلت على اعتبارها مطلقاً - مع التمكن من العلم وعدمه - فيتّبع ، وإلاّ فبمقدار دلالتها .

فنقول : إنّ دليل اعتبار الأمارات - كما ذكرنا سابقاً^(١) - هو البناء العقلاني وسيرة العقلاء ، وليس للشارع حكم تأسيسيّ نوعاً في مواردها ، وحينئذٍ لا بدّ من النظر في السيرة العقلانيّة والأخذ بالمتيقّن مع الشكّ فيها ، كما أنّ الأمر كذلك في كلّية الأدلّة اللبّيّة .

(١) انظر صفحة رقم : ١٠٥ وما بعدها .

و الظاهر أنّه لا إشكال في تعميم سيرة العقلاء في أصالة الصحة واليد والأخذ بالظهور، فإنّ بناء العقلاء على العمل بها حتّى مع التمكن من العلم، فتراهم يتعاملون مع صاحب اليد معاملة المالكيّة، ومع معاملاتهم معاملة الصحة، ويعملون مع الظاهر معاملة المنكشف العلمي، تمكّنوا من العلم أولاً. وخبر الثقة - أيضاً - لا يبعد أن يكون كذلك، وإن كان في النفس منه شيء.

وأما الاستصحاب - سواء قلنا: إنّ أصل أو أمانة - فلا إشكال في إطلاق أدلّته، كما أنه لا إشكال في قاعدة الفراغ والتجاوز والشكّ بعد الوقت، فإنّها جعلت في موارد إمكان العلم التفصيلي ولو بالإعادة. تأمل.

وأما الظنّ على الكشف فليس في عرض العلم، لأنّ اعتباره موقوف على انسداد باب العلم حتى يقال: إنّ المراد بالانسداد انسداد معظم الأحكام، فلا ينافي إمكان العلم بالنسبة إلى بعضها، بل لقصور مقدّمات الانسداد عن كشف اعتباره مطلقاً حتّى مع التمكن من العلم أو طريق شرعيّ معتبر.

فما في تقارير بعض الأعاض (١) رحمه الله - من عرضيّته له - ممّا لا يصغى إليه.

الأمر الثاني: لا مجال للاحتياط مع العلم الوجداني، وأمّا مع قيام الظنّ الخاصّ فله مجال؛ لبقاء الاحتمال الوجداني، وهذا لا كلام فيه، إنّما الكلام في أنّ اللازم هو الإتيان أولاً بمقتضى الظنّ الخاصّ ثمّ العمل بمقتضى الاحتياط

فيما يلزم منه التكرار، أويتخير في التقديم والتأخير بينهما :

اختار أولهما بعض أعظم العصر ^(١) رحمه الله - على مافي تقارير
بحثه - ونسب ذلك إلى العَلَمين ^(٢) الشيخ الأنصاري ^(٣) والسيد الشيرازي
- قدس سرهما - واستدل له بأمرين :

أحدهما : أن معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم
الاعتناء به ، والعمل أولاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلقاء
احتمال الخلاف ، فإن ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف .

وهذا بخلاف ما إذا قدم العمل بمؤدى الطريق ، فإنه حيث قد أدى المكلف
ماهو الوظيفة ، وعمل بما يقتضيه الطريق ، فالعقل يستقل بحسن الاحتياط
لرعاية إصابة الواقع .

الثاني : أنه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة
التفصيلية ، وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلف
متمكناً من الامثال التفصيلي بمؤدى الطريق ، فلا يحسن منه الامثال الاحتمالي
لصلاة الظهر ^(٤) انتهى .

ويرد على الأول منهما : أن مقتضى أدلة حجية الأمارات هو لزوم العمل
على طبقها ، وجواز الاكتفاء بها ، لاعدم جواز الاحتياط والإتيان بشيء آخر

(١) فوائد الأصول ٤ : ٢٦٤ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٧١ - ٧٢ .

(٣) فرائد الأصول : ١٦ سطر ١٦ - ١٨ .

(٤) فوائد الأصول ٤ : ٢٦٥ - ٢٦٦ .

باحتمال إصابة الواقع ، ولو كان مفادها عدم جواز الاعتناء باحتمال المخالف مطلقاً ، فلا فرق بين الاعتناء قبل العمل وبعده ، فإنّ الإتيان على طبق الاحتمال عين الاعتناء به مطلقاً .

والحق : أنّ العمل بالاحتياط لا ينافي أدلة اعتبار الأمارات ، والمكلف مخير في تقديم الإتيان بأيّهما شاء .

و على الثاني : - مضافاً إلى ما أورد عليه الفاضل المقرر^(١) رحمه الله : من عدم إمكان الإطاعة التفصيليّة في المقام ، فإنّ الإتيان بالظهر على أيّ حال إنّما يكون بداعي الاحتمال ، والتمكّن من الإطاعة التفصيليّة في صلاة الجمعة لا يوجب التمكن منها في صلاة الظهر ، فالمقام أجنبيّ عن مسألة اعتبار الامتثال التفصيلي - ماسيأتي من منع تقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي ووقوع الخلط في المسألة ، فانتظر^(٢) .

فاتضح من ذلك جواز تقديم العمل على مقتضى الاحتياط ، ثمّ العمل على مقتضى الأمانة .

الأمر الثالث : هل الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي ، فمع التمكن من التفصيلي يجوز الاكتفاء بالإجمالي ، أم رتبته متأخرة عنه ؟ ذهب بعضهم^(٣) إلى الثاني فيما يلزم من الامتثال الإجمالي تكرار جملة

(١) نفس المصدر السابق هامش رقم (٢) .

(٢) انظر صفحة رقم : ١٨٤ .

(٣) فرائد الأصول : ٢٩٩ سطر ١٥ - ١٧ .

العمل ، وتبعه فيه بعض مشايخ العصر رحمه الله - على ما في تقريراته ^(١) - واستدلّ عليه :

بأنّ تكرار العمل لعب بأمر المولى ^(٢) وفيه ما لا يخفى .

وأخرى بما فصله المحقق المعاصر رحمه الله - على ما في تقريراته - بما حاصله : أنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى ، بحيث يكون المحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمر به ، وهذا المعنى في الامتثال الإجمالي لا يتحقّق ، فإنّ الداعي في كلّ واحد في الطرفين هو احتمال الأمر ، فالانبعاث إنّما يكون عن احتمال البعث ، وهذا أيضاً - نحو من الإطاعة ، إلا أنّ رتبته متأخّرة عن الامتثال التفصيلي .

فالإنصاف : أنّ مدّعي القطع بتقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الإجمالي مع التمكن في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة لا يكون مجازفاً ، ومع الشكّ يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال ^(٣) .

وربّما يظهر منه في المقام - ونقل عنه الفاضل المقرّر رحمه الله - أنّ اعتبار الامتثال التفصيلي من القيود الشرعيّة ولو بنتيجة التقييد ^(٤) هذا .

وفيه : أنّه أمّا دعوى كون الامتثال التفصيلي من القيود الشرعيّة - على فرض إمكان اعتباره شرعاً بنتيجة التقييد - فهو ممّا لا دليل عليه تعبدّاً ، والإجماع

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٢-٧٣ .

(٢) فوائد الأصول: ٢٩٩ سطر ٢١ .

(٣) فوائد الأصول ٣: ٧٣ .

(٤) فوائد الأصول ٣: ٦٩ هامش رقم (١) .

المدعى^(١) في المقام مّا لا اعتبار لمحصّله، فضلاً عن منقوله؛ لأنّ المسألة عقلية ربّما يكون المستند فيها هو الحكم العقليّ لا غير، فالعمدة هو الرجوع إلى العقل الحاكم في باب الطاعات.

فنقول: إنّ الآتي بالمأمور به مع جميع قيوده وشرائطه بقصد إطاعة أمره ولو احتمالاً لا يكون عمله صحيحاً عقلاً، ولو لم يعلم حين الإتيان أنّ ما أتى به هو المأمور به، فإنّ العلم طريق إلى حصول المطلوب، لأنّه دخیل فيه.

و دعوى: كون العلم التفصيلي دخیلاً في حصول المطلوب وتحقّق الطاعة، ممنوعة جدّاً، فإنّ العقل كما يحكم بصحّة عمل من صلّى الجمعة مع علمه بوجوبها تفصيلاً، يحكم بها لمن صلّى الجمعة والظهر بقصد طاعة المولى مع علمه بوجوب أحدهما إجمالاً، بلا افتراق بينهما ولا تقدّم رتبة أحدهما على الآخر.

فدعوى لزوم كون الانبعاث عن البعث المعلوم تفصيلاً خالية عن الشاهد، بل العقل شاهد على خلافها، ولا شبهة في هذا الحكم العقليّ أصلاً، فلا تصل التوبة إلى الشكّ.

بل لنا أن نقول: لو بنينا على لزوم كون الانبعاث عن البعث المعلوم يكون الانبعاث في أطراف العلم الإجمالي عن البعث المعلوم، فإنّ البعث فيها معلوم تفصيلاً والإجمال إنّما يكون في المتعلّق، ودعوى لزوم تميّز المتعلّق وتعيّنه في حصول الإطاعة ممنوعة جدّاً.

(١) نسبه إلى الحدائق في فرائد الأصول: ٢٩٩ سطر ٢٢-٢٣.

هذا كله فيما إذا لزم من الامتثال الإجمالي تكرار جملة العمل .
 و أما إذا لم يلزم منه ذلك فقد اعترف العلامة المعاصر - على ما في
 تقارير بحثه - بعدم وجوب إزالة الشبهة وإن تمكّن منها ؛ لإمكان قصد الامتثال
 التفصيلي بالنسبة إلى جملة العمل ؛ للعلم بتعلق الأمر به وإن لم يعلم بوجوب
 الجزء المشكوك ، إلا إذا قلنا باعتبار قصد الوجه في الأجزاء ، وهو ضعيف^(١) .
 وفيه : أنه - بعد البناء على أنّ الإطاعة عبارة عن الانبعاث عن البعث
 المعلوم تفصيلاً مع التمكن ، ولاتتحقق مع احتمال البعث - لا بدّ من الالتزام
 بعدم كفاية الامتثال الإجمالي في الأجزاء أيضاً ، فإنّ الأجزاء وإن لم تكن
 متعلّقة للأمر مستقلاً ، لكن الانبعاث نحوها لا بدّ وأن يكون بواسطة بعث
 المولى المتعلّق بها ضمناً ، فما لم يعلم أنّ السورة - مثلاً - جزء للواجب لا يمكن
 أن يصير الأمر المتعلّق بالطبيعة باعثاً إليها ، فلا يكون الانبعاث عن البعث ، بل
 عن احتماله .

وبالجملة : لاشبهة في أنّ الإتيان بأجزاء الواجب التعبدّي لا بدّ وأن يكون
 بنحو الإطاعة ، والبعث نحو الأجزاء وإن كان بعين البعث نحو الطبيعة ، لكن
 لا يمكن ذلك إلّا مع العلم بالجزئية .

هذا على مسلكه - قدّس سرّه - وأما على مسلكنا فالأمر سهل .
 الأمر الرابع : أنّه بعد ما عرفت مراتب الامتثال ، فهل يجوز الامتثال
 الظني بالظنّ الغير المعنبر والاحتمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي ،

أم لا؟

قال المحقق المتقدم رحمه الله - على ما في تقريراته -: لإشكال في أنه لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي إلا بعد تعذر الامتثال الظني، ولا تصل النوبة إلى الامتثال الظني إلا بعد تعذر الامتثال الإجمالي^(١) انتهى .

و الظاهر وقوع الخلط في كلامه - قدس سره - بين جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أو الظني في أطراف العلم الإجمالي مع التمكن من الموافقة القطعية، وبين المبحوث عنه فيما نحن فيه، فإنّ البحث هاهنا غير البحث عن لزوم الموافقة القطعية في أطراف العلم الإجمالي . فما أفاده - من عدم الإشكال في تقدّم الامتثال الظني على الاحتمالي، وفي تقدّم العلمي الإجمالي على الظني مع التمكن - أجنبيّ عن المقام، فإنّ المبحوث عنه في المقام هو أنه هل يعتبر العلم التفصيلي بالأمر في العبادات مع الإمكان، أم تصحّ العبادة مع الاحتمال أو الظنّ؟

فلو فرضنا إتيان أحد أطراف العلم الإجمالي باحتمال كونه مأموراً به، أو إتيان المحتمل البدويّ، ثمّ تبينّ مصادفته للواقع، فهل يصحّ ويُجزى عن التعبد به ثانياً، أم لا؟ فمن اعتبر الامتثال التفصيلي يحكم بالإعادة وعدم الأجزاء .

و التحقيق : هو الصحّة مع الامتثال الاحتمالي حتّى مع التمكن من الامتثال العلمي الوجداني التفصيلي فضلاً عن غيره؛ وذلك لما عرفت من أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه للتوصّل به إلى مطلوب المولى يفيد الأجزاء،

والانبعاث باحتمال البعث إطاعة حقيقة لو صادف الماتّي به الواقع ، خصوصاً في أطراف العلم الإجمالي . ودعوى لزوم العلم بالبعث في صدق الإطاعة^(١) ممنوعة .

نعم مع الانبعاث باحتمال البعث يكون تحقق الطاعة محتملاً ، فإن الماتّي به لو كان هو المأمور به يكون طاعة ، وإلا انقياداً ، ولا يعتبر في الطاعة أكثر من ذلك عند العقل ، واعتبار شيء آخر زائد عما يعتبره العقل إنما يكون بتقييد شرعي مدفوع بالإطلاق أو الأصل .

وها هنا تفصيل منقول عن سيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي^(٢) - قدّس سرّه - وهو الحكم بفساد العبادة لو لم يكن قاصداً للامتثال على نحو الإطلاق في الواجبات ؛ للتأمل في صدق الإطاعة عرفاً على فعل من يقتصر على بعض الاحتمالات ؛ لكون القصد فيها مشوباً بالتجري ، وهذا موجب للتردد في صدق الإطاعة . هذا في الواجبات .

وأما في المستحبات فصدق الإطاعة على الإتيان ببعض محتملاتها ممّا لا شبهة فيه ، ولا مانع منه ؛ لعدم الشوب بالتجري فيها .

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٣ والدعوى تستفاد من لازم كلامه قدس سره .

(٢) هو الإمام زعيم الدين والملة ، سيد الفقهاء ومربي العلماء ، السيد محمد حسن بن السيد محمود الحسيني الشيرازي . ولد سنة ١٢٣٠ هـ في شيراز ، اشتغل في طلب العلم وحضر الأبحاث العالية عند مجموعة من العلماء الأعلام كصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري والشيخ حسن كاشف الغطاء ، له عدّة مؤلفات ، توفي سنة ١٣١٢ هـ في سامراء ، ودفن في النجف الأشرف . انظر أعيان الشيعة ٥: ٣٠٥ ، معارف الرجال ٢: ٢٣٣ ، الكنى واللقاب

و يرد عليه : أن الإتيان ببعض الاحتمالات بقصد امتثال أمر المولى لا يكون مشوباً بالتجرّي أصلاً ، بل التجريّ إنّما يتحقّق بترك الآخر ، لا بفعل المأتيّ به ، وهذا واضح .

وبما ذكرنا اتّضح حال الشبهات البدويّة الحكميّة ، وأنّ الإتيان بالمشتبه بقصد الامتثال مُجزٍ ، ولا يحتاج إلى الفحص ، فما أفاده بعض محقّقي العصر رحمه الله - من الاحتياج إليه^(١) - ممّا لا أساس له .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٢٧١ .

مباحث الظن

في إمكان التعبد بالأمارات

قوله : في بيان إمكان التعبد ... إلخ^(١).

أقول : لاسبيل إلى إثبات الإمكان ، فإنه يحتاج إلى إقامة البرهان عليه ، ولا برهان عليه كما لا يخفى .

ولكن الذي يسهّل الخطب أنه لا احتياج إلى إثباته ، بل المحتاج إليه هو ردّ أدلة الامتناع ، فإذا لم يدلّ دليل على امتناع التعبد بالأمارات والأصول نعمل على طبق أدلة حجّتها واعتبارها .

وبعبارة أخرى : لا يجوز رفع اليد عن ظواهر أدلة اعتبارها إلا بدليل عقليّ على الامتناع ، فإن دلّ دليل عليه فإننا نرفع اليد عنها ، وإلا نعمل على طبقها .

ومن ذلك يظهر : أن الإمكان الذي نحتاج إليه هو الذي وقع في كلام

(١) كفاية الأصول ٢ : ٤٢ السطر الأخير .

الشيخ رئيس الصناعة^(١) من قوله: كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذكك عنه قائم البرهان^(٢) فإن مقصوده من ذلك الكلام هو الردع عن الحكم بالامتناع والاستنكار من الإمكان بمجرد غرابة أمر كما هو ديدن غير أصحاب البرهان.

والإمكان بهذا المعنى - أي الاحتمال العقلي وعدم الحكم بأحد طرفي القضية بلا قيام البرهان عليه - من الأحكام العقلية، لا البناء العقلاني كما قيل^(٣)، والمحتاج إليه فيما نحن بصدده هو هذا المعنى، فإن رفع اليد عن الدليل الشرعي لا يجوز إلا بدليل عقلي أو شرعي أقوى منه.

فاتضح بما ذكرنا: أن عنوان البحث بما حرروا^(٤) من إمكان التعبد بالأمارات الغير العلمية، ليس على ما ينبغي.

كما أن تفسير الإمكان بالوقوعي^(٥) في غير محله، فإن إثبات الإمكان - كما عرفت - يحتاج إلى برهان مفقود في المقام، مع عدم الاحتياج إلى إثباته.

(١) هو الشيخ الكبير أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا المعروف بالشيخ الرئيس، ولد في بخارى سنة ٣٧٠ هـ، عرف بقوة الحافظة وشدة الذكاء وسرعة تلقيه للعلوم، له عدة كتب أشهرها الشفاء والإشارات والقانون، توفي سنة ٤٢٨ هـ ودفن في همدان. انظر وفيات الأعيان ١٥٧: ٢، أعيان الشيعة ٦: ٦٩، الوافي بالوفيات ١٢: ٣٩١.

(٢) الإشارات ٢: ١٤٣ سطر ٢٠ - ٢١.

(٣) فرائد الأصول: ٢٤ السطر الأخير.

(٤) فرائد الأصول: ٢٤ سطر ١٧ - ١٨، فوائد الأصول ٣: ٨٨، درر الفوائد ٢: ٢٢.

(٥) نهاية الأفكار: القسم الأول من الجزء الثالث: ٥٦.

نعم الاستحالة التي ادّعت^(١) هي الوقوعية أو الذاتية على بعض التقادير، فالأولى أن يقال في عنوان البحث: «في عدم وجدان دليل على امتناع التعبد بالأمارات».

وأما ما في تقارير بحث بعض أعظم العصر - رحمه الله -: من أن المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي لا التكويني، فإنّ التوالي الفاسدة المتوهمة هي المفاصد التشريعية لا التكوينية^(٢).

ففيه أولاً: أنّ الإمكان التشريعي ليس قسماً مقابلاً للإمكانات، بل هو من أقسام الإمكان الوقوعي، غاية الأمر أنّ المحذور الذي يلزم من وقوع شيء قد يكون تكوينياً، وقد يكون تشريعياً، وهذا لا يوجب تكثير الأقسام، وإلا فلنا أن نقول: الإمكان قد يكون ملكياً، وقد يكون ملكوتياً، وقد يكون عنصرياً، وقد يكون فلكياً. . إلى غير ذلك، بواسطة اختلاف المحذورات المتوهمة.

وثانياً: أنّ بعض المحذورات المتوهمة من المحذورات التكوينية، مثل اجتماع الحبّ والبغض والإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة في شيء واحد، فإنّها محذورات تكوينية.

ثم إنّ المحذورات المتوهمة بعضها راجع إلى ملاكات الأحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين بلا كسر وانكسار، وبعضها راجع إلى مبادئ الخطابات كاجتماع الكراهة والإرادة والحبّ والبغض، وبعضها راجع إلى

(١) ادعاها ابن قبة على ما نقله في فرائد الأصول: ٢٤ سطر ١٩-٢١.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٨٨.

نفس الخطابات كاجتماع الضدين والنقيضين والمثلين، وبعضها راجع إلى لازم الخطابات كالإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة، فحصر المحذور في الملاكي والخطابيّ تماماً وجه له، كما وقع من العظيم المتقدم^(١).

كما أنّ تسمية الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة بالمحذور الملاكي^(٢)، مما لا ينبغي، فإنّها من المحذورات الخطائيّة ومن لوازم الخطابات، والأمر سهل. وكيف كان، فلا بدّ من دفع المحذورات مطلقاً، فنقول:

أمّا تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة فلا محذور فيهما إذا كانت مصلحة التعبد بالآمارات والأصول غالبية، أو محذور عدم التعبد بها غالباً. وإن شئت قلت: إنّ مافات من المكلف بواسطة التعبد بها تصير متداركة.

بل لنا أن نقول: إنّ المفاصد الأخروية - أي العقاب والعذاب - لا تلزم بلا إشكال، وتفويت المصالح الأخروية إمّا ينجبر بواسطة الانقياد بالتعبد بالآمارات، وإمّا يتدارك من جهة أخرى، وإمّا غير لازم التدارك، فإنّ ما يقيح على الحكيم هو الإلقاء في المفسدة، وأمّا إيصال المصالح فهو من باب التفضل، وليس في تركه قبح.

وأمّا الدنيوية منهما فلزومها غير معلوم؛ لعدم الدليل على اشتغال المتعلقات أو الأحكام على المصالح والمفاصد الدنيوية، وبعض المصالح

(١) فوائد الأصول ٣: ٨٩.

(٢) المصدر السابق.

الاستجارية تترتب على التعبد بالأمارات أيضاً.

ثم إن الإشكال لا ينحصر بصورة الانفتاح كما أفاد المحقق المعاصر^(١) - رحمه الله - بل يجري في صورة الانسداد أيضاً، فإنه وارد في صورة الانسداد على رفع الاحتياط وترخيص العمل على طبق بعض الأمارات .
وما أفاد : من أن العمل على طبق الأمانة - لو صادف - خيرٌ جاء من قبلها^(٢) .

يرد عليه : بأن الأمر لو كان دائراً بين العمل على طبق الأمانة وترك العمل والإهمال رأساً، كان الأمر كما أفاده، لكنه ليس دائراً بينهما، بل هو دائر بين العمل بالاحتياط أو التجزي فيه، أو العمل بالأمانة .
فحيثُ يرد الإشكال عيناً على الترخيص في ترك الاحتياط أولاً، وعلى العمل بالأمانة دون التجزي في الاحتياط ثانياً، وطريق [دفع] الإشكال هو سبيل [دفعه] في زمان الانفتاح من كون العمل بالأمانة ذا مصلحة جابرة، أو في العمل بالاحتياط مفسدة غالبة .

تنبيه

قد أجاب الشيخ العلامة الأنصاري^(٣) - قدس سره - عن الإشكال بالتزام

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٠ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) فوائد الأصول: ٢٦ - ٢٧ .

المصلحة السلوكية، وفصلها المحقق المعاصر قدس سره - على ما في تقارير بحثه بعد ردّ الوجهين من وجوه السببية - بما حاصله :

الثالث : أن يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة من دون أن يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه ، بل المصلحة تكون في تطرّق الطريق وسلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤدّاهما والبناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدى ، وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات من المكلف ^(١) انتهى كلامه .

وفيه أولاً : أنّ الأمارات المعبرة شرعاً غالبها - ان لم يكن جميعها - طرق عقلائية يعمل بها العقلاء في سياساتهم ومعاملاتهم ، ولا تكون تأسيسية جعلية ، كما اعترف به المحقق المتقدّم ^(٢) - رحمه الله - ومن الواضح أنّ الأمارات العقلائية ليست في سلوكها مصلحة أصلاً ، بل هي طرق محضّة ، وليس لها شأن إلا الإيصال إلى الواقع ، وليس إمضاء الشارع لها إلا بما لها من الاعتبار العقلائي ، فالمصلحة السلوكية ممّا لا أساس لها أصلاً ، وهذا يمكن من الوضوح ، ولا ينبغي التأمل فيه .

وثانياً : لا معنى لسلوك الأمانة وتطرّق الطريق إلا العمل على طبق مؤدّاهما ، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فسلوك هذه الأمانة وتطرّق هذا

(١) فوائد الأصول ٣ : ٩٥ - ٩٦ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٩١ .

الطريق ليس إلا الإتيان بصلاة الجمعة ، فلا معنى لكون مصلحة تطرّق الطريق مصلحة مُغايرة للإتيان بنفس المؤدّي ، والإتيان بالمؤدّي مع المؤدّي غير متغايرين إلا في عالم الاعتبار ، ولا يرفع الإشكال بهذه الاعتبارات والتعبيرات .

ولك أن تقول : إنّ هذه المفاهيم المصدرية النسبية لاحقيقة لها إلا في عالم الاعتبار ، ولا تتّصف بالمصالح والمفاسد ، فموضوع المصلحة والمفسدة نفس العناوين ؛ أي الصلاة والخمر .

ولو قلت : إنّ شرب الخمر وإتيان الصلاة متعلّق الحرمة والوجوب وموضوع المفسدة والمصلحة .

قلت : لو سلّم فتطبيق العمل في طبق الأمانة وتطرّق الطريق عبارة أخرى عن شرب الخمر وإتيان الصلاة .

وثالثاً : لو قامت المصلحة في نفس العمل على طبق الأمانة وتطرّق الطريق - بلا دخالة للمؤدّي والواقع فيها - فلا بدّ من التزام حصول المصلحة في الإخبار عن الأمور العادية ، وقيام الأمارات على أمور غير شرعية ، فإذا أخبر الثقة بأمر له عمل غير شرعيّ لا بدّ أن يلتزم بأنّ تطبيق العمل على طبقه وتطرّق هذا الطريق له مصلحة ، وهو كما ترى ، والقول بأنّ المصلحة قائمة في تطرّق الطريق القائم على الحكم الشرعيّ^(١) مجازفة .

ثمّ إنّ لازم قيام المصلحة - التي يُتدارك بها مافات من المكلف - في تطرّق الطريق وسلوك الأمانة ، هو الإجزاء وإنّ انكشف الخلاف في الوقت ، فضلاً

(١) فرائد الأصول : ٢٦ السطر الأخير .

عن خارجه ؛ لاستيفاء المصلحة بواسطة سلوك الأمانة والعمل على طبقها .
 فإذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة ، وقلنا : إن في سلوك
 الأمانة مصلحة يُتدارك بها مفسدة فوت صلاة الظهر مثلاً ، فعمل المكلف على
 طبق الأمانة ، ثم انكشف الخلاف في الوقت - ولو وقت الفضيلة - يكون الإتيان
 بها مُجزيّاً عن الظهر ، لأنّ المصلحة القائمة في تطرّق الطريق غير مقيّدة بعدم
 انكشاف الخلاف .

فما أفاد الشيخ العلامة الأنصاري (١) - قدس سرّه - وتبعه المحقّق المعاصر (٢)
 - رحمه الله - من التفصيل في الإجزاء ، ممّا لا وجه له ، وما أفاده الثاني من
 الوجه (٣) ضعيف غايته ، فراجع .
 ثمّ إنّ ما ذكرنا من الإجزاء إنّما هو على مسلك القوم ، وأمّا التحقيق في
 مسألة الإجزاء وتحرير محلّ البحث فيها فهو أمر آخر وراء ما ذكرناه ، وهو
 موكل إلى محلّه .

هذا ما يتعلّق بالجواب عن تفويت المصالح والإلقاء في المفسد .
 وأمّا محذور اجتماع المثلين والضدّين والنقيضين وأمثاله ، فيتوقّف
 التحقيق في دفعه على بيان مقدّمات :

الأولى : أنّ مفاد أدلّة اعتبار الأمارات والأصول مطلقاً هو ترتيب الآثار

(١) فرائد الأصول : ٢٨ سطر ١٦ حتى آخر الصفحة .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٩٦ - ٩٧ .

(٣) نفس المصدر السابق .

والتعبد بالبناء عملاً على طبق مفادها، فكما أن مفاد أدلة أصالتي الطهارة والحلية - من قوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر) ^(١) و(كل شيء لك حلال) ^(٢) - هو التعبد عملاً بالطهارة والحلية؛ أي ترتيب آثار الطهارة والحلية على المشكوك فيه عملاً، كذلك مفاد أدلة الفراغ والتجاوز - أيضاً - هو التعبد بترتيب آثار الإتيان على المشكوك فيه في الجزء والشرط، وعدم إتيان مشكوك المانعية .
و مفاد أدلة البراءة الشرعية هو ترتيب آثار عدم الجزئية والشرطية والمانعية عند الشك فيها .

و كذا مفاد أدلة اعتبار الأمارات هو التعبد بترتيب آثار الواقع عملاً، فإذا قام خبر الثقة على عدم الجزئية والشرطية والمانعية، فمعنى تصديقه هو ترتيب آثار تلك الأعدام، وإذا قامت البيّنة على طهارة شيء أو حليته، أو قامت على إتيان الجزء عند الشك فيه، فوجوب تصديقهما عبارة عن ترتيب آثار الطهارة والإتيان عملاً .

وقس على ذلك كلية أدلة اعتبار الأمارات والأصول بلا افتراق من هذه الحيثية بينها أصلاً . نعم الأمارات بنفسها لها جهة الكاشفية والطريقة دون غيرها، وكلامنا في دليل اعتبارها لافي مفاد أنفسها، وقد خلط كثير منهم بين المقامين والحيثيتين، فلا تغفل .

(١) التهذيب ١ : ٢٨٤ - ٢٨٥ / ١٩٩ باب ١٢ في تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، الوسائل ٢ : ١٠٥٤ / ٤ باب ٣٧ من أبواب النجاسات .

(٢) الكافي ٦ : ٣٣٩ / ٢ باب الجن من كتاب الاطعمة، الوسائل ١٧ : ٩١ / ٢ باب ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة .

وأما حديث حكومة دليل على دليل فهو باعتبار لسان أدلة الاعتبار،
لابتصار كاشفة الأمارات وعدم كاشفة غيرها، فإنها أمور تكوينية لا دخل لها
بالحكومة ومثلها.

فمفاد أدلة الأمارات وإن كان بحسب النتيجة مطابقاً لأدلة الأصول، لكن
حكومتها باعتبار لسانها، فإن لسانها هو ترتيب آثار صدق العادل وكون خبره
مطابقاً للواقع، وهذا لسان إزالة الشكّ تبعداً، وهو بهذا المفاد مقدّم على
الأصول التي أخذ الشكّ في موضوعها، ولل كلام محل آخر يأتي - إن شاء الله
تعالى - في مستأنف المقال (١).

عدم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها

الثانية: لا يمكن اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها؛ للزوم الدور،
فإنّ العلم بالشيء يتوقّف على وجود الشيء بحسب الواقع، ولو توقّف
وجوده على العلم به لزم توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، وهذا واضح.
و مناقشة بعض المحقّقين من أهل العصر (٢) - رحمه الله - في ذلك - لجواز

(١) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ٢٤٢.

(٢) هو المحقق الكبير والعالم الرباني الشيخ محمد حسين بن محمد حسن معين التجار الاصفهاني
الشهير بالكمباني. ولد في النجف الاشرف سنة ١٢٩٦ هـ حضر الأبحاث العالية عند جملة من
عظماء الطائفة الإمامية كالآخوند والسيد الفشاركي والميرزا باقر الاصطهباناتي وغيرهم. توفي
سنة ١٣٦١ هـ ودفن في النجف الاشرف. له مؤلفات كثيرة أشهرها نهاية الدراية. انظر معارف
الرجال ٢: ٢٦٣، نباء البشر ٢: ٥٦٠. وانظر المطلب في نهاية الدراية ٢: ٢٢-٢٣.

القطع بالحكم بنحو الجهل المركّب، فلا يتوقّف العلم بالحكم عليه بحسب الواقع - خلط، وفي غير محلّها.

هذا مضافاً إلى ظهور أدلّة الأصول والأمارات في أنّ الأحكام الواقعيّة محفوظة في حال الشكّ، فإنّ قوله: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه) ^(١) يدلّ على أنّ ما هو حرام واقعاً إذا شكّ في حرمة يكون حلالاً بحسب الظاهر وفي حال الشكّ، وكذا قوله: (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر) ^(٢) يدلّ على محفوظة القذارة الواقعيّة في حال الشكّ. وكذا أدلّة الأمارات - مثل أدلّة حجّة قول الثقة - تدلّ على تصديقه وترتيب آثار الواقع على مؤداه.

وبالجملة: لإشكال في عدم اختصاص الأحكام الواقعيّة بالعالم بها، كما أنّ الخطابات الشرعيّة متعلّقة بعناوين محفوظة في حال العلم والجهل، فإنّ الحرمة قد تعلّقت بذات الخمر والوجوب تعلّق بذات الصلاة من غير تقيّد بالعلم والجهل، فهي بحسب المفاد شاملة للعالم والجاهل كما لا يخفى.

وجه الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية

الثالثة: أنّ الخطابات - كما عرفت - وإن لم تكن مقيّدة بحال العلم ولا مختصّة بالعالم بها، ولكن هنا أمر آخر، وهو أنّ الخطابات إنّما تتعلّق بالعناوين

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠ باب المملوك يتجر ...، الوسائل ١٢: ٦٠/٤ باب ٤ من أبواب

ما يكتسب به.

(٢) مستدرک الوسائل ١: ١٦٤/باب ٢٩/ح ٤.

وتتوجّه إلى المكلفين لغرض انبعاثهم نحو المأمور به ولتحريكها إياهم نحوه، ولا إشكال في أنّ التكليف والخطاب بحسب وجوده الواقعي لا يمكن أن يكون باعثاً وزاجراً؛ لامتناع محرّكية المجهول، وهذا واضح جداً.

فالتكاليف إنّما تتعلق بالعناوين وتتوجّه إلى المكلفين لكي يعلموا فيعملوا، فالعلم شرط عقليّ للباعثيّة والتحريك، فلمّا كان انبعاث الجاهل غير ممكن فلا محالة تكون الإرادة قاصرة عن شمول الجاهلين، فتصير الخطابات بالنسبة إليهم أحكاماً إنشائيّة.

وإن شئت قلت: إنّ لفعليّة التكليف مرتبتين:

إحدهما: الفعلية التي هي قبل العلم، وهي بمعنى تمامية الجهات التي من قبل المولى، وإنّما النقصان في الجهات التي من قبل المكلف، فإذا ارتفعت الموانع التي من قبل العبد يصير التكليف تامّ الفعلية، وتنجزّ عليه.

وثانيتهما: الفعلية التي هي بعد العلم وبعد رفع سائر الموانع التي تكون من قبل العبد، وهو التكليف الفعليّ التامّ المنجزّ.

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات سهّل لك سبيل الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، فإنّه لا بدّ من الالتزام بأنّ التكاليف الواقعية مطلقاً - سواء كانت في موارد قيام الطرق والأمارات، أو في موارد الأصول مطلقاً - فعلية بمعناها الذي قبل تعلّق العلم، ولا إشكال في أنّ البعث والزجر الفعلين غير محقّقين في موارد الجهل بها؛ لامتناع البعث والتحريك الفعلين بالنسبة إلى القاصرين، فالتكاليف بحقائقها الإنشائية والفعلية التي من قبل المولى - بالمعنى

الذي أشرنا إليه - تعمّ جميع المكلفين ، ولا تكون مختصةً بطائفة دون طائفة ، لكن الإرادة قاصرة عن البعث والزجر الفعليّ بالنسبة إلى القاصرين .

فإذا كان التكليف قاصراً عن البعث والزجر الفعليّ بالنسبة إليهم فلا بأس بالترخيص الفعليّ على خلافها ، ولا امتناع فيه أصلاً ، ولا يلزم منه اجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين وأمثالها .

نعم يمكن للمولى - بعد قصور التكليف الواقعي عن البعث والزجر - إيجاب الاحتياط على المكلف بدليل مستقلّ ، فإنّ إيجاب الاحتياط لا يمكن بواسطة نفس الدليل الدالّ على الحكم الواقعيّ ؛ لقصوره عن التعرّض لحال الشكّ ، فلا بدّ من الدليل المستقلّ حفظاً للحكم الواقعيّ ، ولكن إذا كان في الاحتياط محذور أشدّ من الترخيص - مثل الحرج واختلال النظام - فلا بدّ له من الترخيص ، ولا محذور فيه أصلاً .

فالجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة بما ذكرنا ممّا لا محذور فيه ملاكاً وخطاباً ، بل لا محيص عنه ، فإنّ البعث والزجر الفعليّ بالنسبة إلى الجاهل غير معقولين ، كما أنّ الترخيص مع البعث والزجر الفعليّ غير معقول .

وأما مع قصور التكليف والإرادة عنهما وحرّية إيجاب الاحتياط أو محذور آخر فيه ، فلا محيص عن جعل الترخيص ، ولا محذور فيه .

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ الأحكام الواقعيّة والخطابات الأوّليّة - بحسب الإنشاء والجعل ، وبحسب الفعلية التي قبل العلم - عامّة لكلّيّة المكلفين جاهلين كانوا أو عالمين ، لكنّها قاصرة عن البعث والزجر الفعليّ بالنسبة إلى

الجهال منهم، ففي هذه المرتبة التي هي مرتبة جريان الأصل العقلي لأبأس في جعل الترخيص، فإذا جاز الترخيص فما ظنك بجعل الأمارات التي هي غالبية المطابقة للواقع؟

مضافاً إلى ما عرفت فيما سبق (١) أن الأمارات والطرق الشرعية - جلّها أو كلّها - هي الأمارات العرفية العقلانية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم، وليست هي تأسيسية جعلية، فصرف عدم الردع كافٍ لحجّيتها، ولا تحتاج إلى جعل وإنشاء حجّة أو إمضاء كما قيل (٢). نعم للشارع جعل الاحتياط والردع عن العمل بها، وهو - كما عرفت - خلاف المصالح العامة وسهولة الدين الخفيف، فإذا كان الأمر كذلك فلا ينقدح شوب إشكال الجمع بين الضدين والنقيضين والمثلين حتّى نحتاج إلى رفعه، فتدبّر.

تنبيه

الإشكال على الوجوه التي

ذكرت للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

وها هنا وجوه من الجمع لا تخلو كلّها أو جلّها من الخلل والقصور، لأبأس بالتعرّض لمهماتهما:

منها: ما أفاد بعض محقّقي العصر رحمه الله - على ما في تقارير بحثه - بعد

(١) انظر صفحة رقم: ١٠٥ وما بعدها.

(٢) مقالات الأصول ٢: ٣٨ سطر ٩ - ١١.

تفكيكه في التفصّي عن الإشكال بين موارد قيام الطرق والأمارات وبين الأصول المحرزة وبين الأصول الغير المحرزة، فقال في موارد تخلف الأمارات ما حاصله: إنّ المجمعول فيها ليس حكماً تكليفيّاً؛ حتّى يتوهم التضادّ بينها وبين الواقعيّات، بل الحقّ أنّ المجمعول فيها هو الحجّة والطريقة، وهما من الأحكام الوضعيّة المتأصّلة في الجعل، خلافاً للشيخ - قدّس سرّه - حيث ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعيّة كلّها منتزعة من الأحكام التكليفيّة^(١).

والإنصاف عدم تصوّر انتزاع بعض الأحكام الوضعيّة من الأحكام التكليفيّة، مثل الزوجيّة، فإنّها وضعيّة ويستتبعها جملة من الأحكام، كوجوب الإنفاق على الزوجة، وحرمة تزويج الغير لها، وحرمة ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر ... إلى غير ذلك، وقد يتخلف بعضها مع بقاء الزوجيّة، فإيّ حكم تكليفيّ يمكن انتزاع الزوجيّة منه؟! وأيّ جامع بين هذه الأحكام التكليفيّة ليكون منشأ لانتزاع الزوجيّة؟! فلا محيص في أمثالها عن القول بتأصل الجعل، ومنها الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات، فإنّها متأصّلة بالجعل ولو إمضاء؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من كون الطرق التي بأيدينا عقلائيّة يعتمد عليها العقلاء في مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفتها للواقع، فنفس الحجّة والوسطيّة في الإثبات أمر عقلائيّ قابل بنفسه للاعتبار من دون أن يكون هناك حكم تكليفيّ منشأ لانتزاعه.

إذا عرفت حقيقة المجمعول فيها ظهر لك أنّه ليس فيها حكم حتّى ينافي

(١) فرائد الأصول: ٣٥١ سطر ١١-٢٠.

الواقع، فلا تضاد ولا تصويب، وليس حال الأمارات المخالفة إلا كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، فعند الإصابة يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجيذه، وعند الخطأ يوجب المعذورية وعدم صحّة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول^(١) انتهى.

وفيه: أولاً: أنّه ليس في باب الأمارات والطرق العقلائيّة الإمضائيّة غالباً حكم مجعول أصلاً، لا الحجّية، ولا الوسطيّة في الإثبات، ولا الحكم التكليفي التعبدي، كما قد عرفت سابقاً^(٢) وليس معنى الإمضاء هو إنشاء حكم إمضائي، بل الشارع لم يتصرّف في الطرق العقلائيّة، وكان الصادع بالشرع يعمل بها كما يعمل العقلاء في سياساتهم ومعاملاتهم. وماورد في بعض الروايات إنّما هي أحكام إرشاديّة.

والعجب أنّه - قدس سرّه - مع اعترافه كراراً بذلك^(٣) ذهب إلى جعل الحجّية والوسطيّة في الإثبات وتتميم الكشف^(٤) وأمثالها ممّا لا عين لها في الأدلّة الشرعيّة ولا أثر.

وثانياً: لو سلّم أنّ هناك جعلاً شرعياً، فما هو المجعول ليس إلا إيجاب العمل بالأمارات تعبدّاً، ووجوب ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها، كما هو مفاد

(١) فوائد الأصول ٣: ١٠٥.

(٢) انظر صفحة رقم: ١٠٥ وما بعدها.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٣٠، ٩١، ١٩٥.

(٤) فوائد الأصول ٣: ١٧.

الروايات مثل قوله - عليه السلام - : (إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس) وأشار إلى زارة^(١)، وقوله : (وَأَمَّا الْخَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا)^(٢) وقوله : (عليك بالأسديّ؛ يعني أبابصير)^(٣)، وقوله : (العمري ثقتي) إلى أن قال : (فاسمعْ له وأطع؛ فإنه الثقة المأمون)^(٤) إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة مما يُستفاد منها - مع الغرض - عن الإرجاع إلى الارتكاز العقلاني - وجوب العمل على طبقها تبعداً على أنّها هو الواقع وترتيب آثار الواقع على مؤدّاه .

نعم لو كان للآية الشريفة : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٥) دلالة ، يمكن أن يتوهم منها أنّها بصدد جعل المُبَيَّنَّة والمكشوفية في مؤدّى خبر العادل ، بتقرير أنّ المفهوم منها أنّ خبر العادل لا يجب التّبين فيه لكونه متبيّناً .

(١) رجال الكشي : ١٣٦ / ٢١٦ ، الوسائل ١٨ : ١٠٤ / ١٩ باب ١١ من أبواب صفات القاضي بتفاوت يسير .

(٢) كتاب الغيبة : ١٧٧ ، الاحتجاج ٢ : ٤٧٠ توقيعات الناحية المقدسة ، الوسائل ١٨ : ١٠١ / ٩ باب ١١ من أبواب صفات القاضي .

(٣) رجال الكشي : ١٧١ / ٢٩١ ، الوسائل ١٨ : ١٠٣ / ١٥ باب ١١ من أبواب صفات القاضي .

أبو بصير الأسدي : هو يحيى بن القاسم ، كوفي تابعي ، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام ، ذكره النجاشي ووصفه بالوثاقة والوجاهة ، توفي سنة ١٥٠ هـ . انظر رجال النجاشي : ٤٤١ . معجم رجال الحديث ٢٠ : ٧٤ .

(٤) الكافي ١ : ٣٢٩ - ٣٣٠ / ١ باب في تسمية من رآه عليه السلام ، الوسائل ١٨ : ٩٩ / ٤ باب ١١ من أبواب صفات القاضي .

العمري : هو الشيخ العظيم والوكيل الجليل أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري الأسدي ، أول نائب خاص للإمام المهدي (عليه السلام) في الغيبة الصغرى ، توفي ببغداد ولازال قبره الشريف مقصد الزائرين . أنظر تنقيح المقال ٢ : ٢٤٥ ، معجم رجال الحديث ١١ : ١١١ .

(٥) الحجرات : ٦ .

لكن فيه - مع الغضّ عن الإشكال بل الإشكالات في دلالتها - أنها ليست بصدد جعل ماذكر، بل بصدد جعل وجوب العمل على طبقه، وإنّما المتبيّنة الذاتية التي له جهة تعليلية لوجوب العمل على طبقه . تدبّر تعرف .
وثالثاً: أنّ الحجية والوسطية في الإثبات والكاشفية وأمثالها لاتناله يد الجعل تاصلاً .

أمّا الحجية بمعنى صحة الاحتجاج وقاطعية العذر فواضح، فإنّها أمر تبعية محض متأخّر عن جعل تكليف أو وضع، وليس نفس صحة الاحتجاج وقاطعية العذر من الاعتبار الاستقلالية للعقلاء، وذلك واضح .

وأمّا الطريقية والوسطية في الإثبات والكاشفية والحجية التي بمعنى الوسطية في الإثبات : فلأنّ كلّ واحد من تلك المعاني ممّا لا يمكن جعله، فإنّ إعطاء جهة الكاشفية والطريقية كما لا يمكن لما لا يكون له جهة كشف وطريقية، كذلك تميم الكاشفية وإكمال الطريقية لا يمكن جعلهما لما هو ناقص الكاشفية والطريقية، فكما أنّ الشكّ غير قابل لإعطاء صفة الكاشفية والطريقية عليه - كما اعترف به (١) قدّس سرّه - كذلك مالميس له تمام الكاشفية ويكون هذا النقصان ذاتياً له لا يمكن جعل التمامية له، وكما أنّ اللاكاشفية ذاتية للشكّ لا يمكن سلبها عنه، كذلك النقص ذاتي للأمارات لا يمكن سلبه عنها، فما هو تحت يد الجعل ليس إلّا إيجاب العمل بمفادها تعبدّاً والعمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليها، ولما كان ذاك التعبدّ بلسان تحقّق الواقع وإلقاء احتمال الخلاف عملاً،

ينتزع منه الحجية والوسطية في الإثبات تعبدًا.

فتحصل مما ذكرنا : أنّ ماهو ممكن المجعولية وماتناله يد الجعل ليس إلا الحكم التكليفي التعبدي ؛ أي وجوب العمل على طبق الأمارات ووجوب ترتيب آثار الواقع على مؤداها ، والوضع إنّما ينتزع من هذا الحكم التكليفي .
و أمّا قضية حكومتها على الأصول فهي أساس آخر قد أشرنا إليه فيما سلف ^(١) . وسيأتي ^(٢) - إن شاء الله - بيانها في مستأنف القول .

ورابعاً : أنّ ما أفاد من كون الزوجية مجعولة تاصلاً لعدم تصوّر وجود تكليف ينتزع منه الزوجية ^(٣) ، ففيه : أنّ تلك الأحكام التكليفية التي عدّها - من وجوب الإنفاق على الزوجة ... إلى آخر ما ذكره - إنّما هي متأخرة عن الزوجية ، وتكون من أحكامها المترتبة عليها ، ومعلوم أنّ أمثالها لا يمكن أن تكون منشأ لانتزاع الزوجية ، لا لمكان عدم الجامع بينها ، بل لمكان تأخرها عن الزوجية وكونها من آثارها وأحكامها ، فتلك الأحكام أجنبية عن انتزاع الوضع منها .

نعم هنا أحكام تكليفية أخرى يمكن أن تكون ^(٤) مناشيء للوضع ، كقوله : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ ^(٥) وقوله : ﴿ وانكحوا الأيامى

(١) انظر صفحة رقم : ١٩٨ .

(٢) انظر الرسائل (مبحث الاستصحاب) صفحة رقم : ٢٤٢ .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ١٠٥ - ١٠٦ .

(٤) أي يتوهم أنها [منه قدس سره] .

(٥) النساء : ٣ .

منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٢) وأمثالها.

وإن كان التحقيق عدم مجعوليّة الزوجيّة شرعاً، لابنحو الأصالة ولا بنحو آخر، فإنّ الزوجيّة من الأمور العقلائيّة ومن الاعتبارات التي يكون أساس الحياة الاجتماعية ونظامها متوقفاً عليها، ولا تكون من المخترعات الشرعيّة. نعم إنّ الشرائع قد تصرّفت فيها نوع تصرّفات في حدودها، لأنّها اخترعتها، بل اتّخاذ الزوج وتشكيل العائلة من مرتكزات بعض الحيوانات أيضاً.

و خامساً: بعد التّتيّ والتي لا يحسم ما أظنّب مادّة الإشكال، فإنّ الأحكام الواقعيّة إذا كانت باقية على فعليّتها وباعثيّتها وزاجريّتها لا يمكن جعل الأمانة المؤدّية إلى خلافها بالضرورة، فإنّ جعل الحجّية والوسطيّة في الإثبات في الأمارات المؤدّية إلى مناقضات الأحكام الشرعيّة ومضاداتها، يلازم الترخيص الفعليّ للعمل على طبقها، وهو محال مع فعليّتها.

وبالجملة: لا يعقل جعل الأمانة المؤدّية إلى خلاف الأحكام الواقعيّة بأيّ عنوان كان، فمع بقائها على تلك المرتبة من الفعليّة، كما لا يمكن جعل أحكام مضادّة لها، لا يمكن جعل حجّة أو أمانة أو عذر أو أمثال ذلك.

و قياس الأمارات على العلم مع الفارق؛ ضرورة أنّ العلم لم يكن بجعل جاعل؛ حتّى يقال: إنّ جعله لأجل تضمّنه الترخيص الفعليّ يضادّ الأحكام

(١) النور: ٣٢.

(٢) النساء: ٢٤.

الواقعية . هذا إذا قلنا ببقاء الأحكام على فعليتها بعثاً وزجراً .

وأما مع التنزّل عنها وصيرورتها إنشائية أو فعلية بمرتبة دون تلك المرتبة - كما عرفت (١) - فلا مضادة بينها وبين الأحكام التكليفية الظاهرية، فلا وجه لإتعايب النفس والالتزام بأمر لم يكن لها عين ولا أثر في أدلة اعتبار الأمارات، وإنّما هي اختراعات نشأت من العجز عن إصابة الواقع .

و ممّا ذكرنا يعرف النظر في كلام المحقّق الخراساني (٢) - رحمه الله - حيث ظنّ أنّ المجمعول في باب الأمارات - إذا كان الحجّة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية - يحسم مادّة الإشكال مع أنّه بحاله .

كما أنّ الجمع على فرض الحكم التكلفي بما أفاد من كون أحدهما طريقاً والآخر واقعياً (٣) ممّا لا يحسم مادّته، فإنّه مع فعلية الأحكام الواقعية لا يمكن جعل الحكم الطريقي المؤدّي إلى ضدّها ونقيضها، كما هو واضح بأدنى تأمل .
وبالجملة : لا محيص - على جميع المباني - عن الالتزام بعدم فعلية الأحكام بمعناها الذي بعد العلم كما عرفت .

ثمّ إنّ المحقّق المعاصر المتقدّم - قدّس سرّه - قال في باب الأصول المحرزة ما حاصله : إنّ المجمعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وإلقاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع

(١) انظر صفحة رقم : ٢٠٠ وما بعدها .

(٢) الكفاية ٢ : ٤٤ سطر ١٢ - ١٤ .

(٣) الكفاية ٢ : ٤٩ - ٥٠ .

الطريقي، فالمجْعول فيها ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعيّ تعلّق بالجري العمليّ على المؤدّي على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله - في بعض أخبار قاعدة التجاوز -: بأنّه (قد رُكِم) ^(١) فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو، وإلاّ كان الجري العملي واقِعاً في غير محلّه، من دون أن يتعلّق بالمؤدّي حكم على خلاف ماهو عليه، فلا يكون ماوراء الحكم الواقعيّ حكم آخر حتّى يناقضه ويضادّه ^(٢) انتهى.

و أنت خبير بورود الإشكال المتقدّم عليه من عدم حسم مادّة الإشكال به أصلاً مع بقاء الحكم الواقعي على فعليّته وباعثيّته، فإنّه مع بقائهما كيف يمكن جعل الأصول التنزيليّة بأيّ معنى كان؟!

فالبناء العمليّ على إثبات الجزء أو الشرط - كما هو مفاد قاعدة التجاوز على ما أفاد - مع فعليّة حكم الجزئيّة والشرطيّة ممّا لا يجتمعان بالضرورة، ولا يعقل جعل الهوويّة المؤدّيّة إلى مخالفة الحكم الواقعي مع فعليّته وباعثيّته ^(٣).
وهكذا الكلام في الاستصحاب وغيره من الأصول المحرزة على طريقته قدّس سرّه ^(٤).

(١) الاستبصار ١: ٣٥٨/ ٨ باب ٢٠٨ من شك وهو قائم، الوسائل ٤: ٩٣٧/ ٦ باب ١٣ من أبواب الركوع.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١١١-١١٢.

(٣) هذا، مع أنّ ظاهر كلامه لا يرجع إلى محصل، فإنّ البناء العملي والجري العملي من -فعل المكلف، وهو ليس تحت الجعل، وإيجاب الجري العملي حكم مضاد للواقع. [منه قدس سرّه]

(٤) فوائد الأصول ٤: ٦٩٢.

هذا مضافاً إلى مامرّ ذكره من منع كون الاستصحاب من الأصول المحرزة:
 أمّا على استفادة الطريقيّة من أدلّته - كما قرّبناها (١) - فواضح، وأمّا على التنزّل
 من ذلك فلا يستفاد منها إلّا وجوب ترتيب آثار الواقع على المشكوك وعدم
 جواز رفع اليد عن الواقع بمجرد الشكّ، فالكبرى المععولة في الاستصحاب
 ليست إلّا الحكم التكليفي (٢) وهو حرمة رفع اليد عن آثار الواقع، أو وجوب
 ترتيب آثاره، وأمّا جعل الهوويّة فهو أجنبيّ عن مفادها.

و أمّا قاعدة التجاوز والفراغ فمفاد أدلّتها - أيضاً - ليس إلّا الحكم
 التكليفي، وهو وجوب المضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ وترتيب آثار إتيان الواقع
 المشكوك فيه، وهذا حكم تكليفيّ أجنبيّ عمّا ذكره من جعل الهوويّة.

وليت شعري أنّه ما للداعي إلى رفع اليد عن ظواهر الأدلّة الكثيرة في باب
 الطرق والأمارات وأبواب الأصول والالتزام بما لا عين له في الأدلّة ولا اثر؟
 ولعلّ الإشكال المتقدّم ألجأه إلى الالتزام بهذه الأمور الغريبة البعيدة عن
 مفاد الأدلّة بل عن مذاق الفقاهة، مع أنّها - كما عرفت - لا تُسمن ولا تُغني من
 جوع.

و بما ذكرنا - مع ما يأتي في محله (٣) - يظهر أنّ الأصول التنزيليّة - بما ذكره -
 ممّا لا أساس لها أصلاً، ولا داعي للالتزام بها، كما أنّه لا داعي للالتزام بما التزم به

(١) سابقاً لكن رجعنا عنه . [منه قدس سره]

(٢) قد رجعنا عنه أيضاً في مبحث الاستصحاب . [منه قدس سره]

(٣) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ١٧٤ .

في الأمارات والطرق ، كما يظهر بالتأمل فيما ذكرناه .

ثم ^(١)إنه - قدس سره - قال في باب الأصول الغير التنزيلية - مع ما أطال وأتعب نفسه الزكية في تفصيل متممات الجعل - ماملخصه :

إن للشك في الحكم الواقعي اعتبارين :

أحدهما : كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه كحالة العلم والظن ، وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعي ؛ لانحفاظ الحكم الواقعي عنده .

ثانيهما : اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع وعدم كونه مؤصلاً إليه ومُنجزاً له ، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومُنجزاً للواقع ومؤصلاً إليه ، كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع ؛ حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الامرية ، فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع ، كان عليه جعل المتمم ، كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه ، فإنه أهم من مفسدة حفظ نفس الكافر ،

(١) وذكر قبيل هذا : أن متمم الجعل فيما نحن فيه يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشك فيه ^(١) . ومراده من المتمم هو أصالة الاحتياط . وهذا مع بطلانه في نفسه ؛ لأن أصل الاحتياط أو إيجاب الاحتياط لا يكون متكفلاً لبيان وجود الحكم في زمان الشك بالضرورة ، وإلا لكان أمانة ، وجوب الاحتياط مع الشك لغرض الوصول إلى الواقع غير كون أصل الاحتياط أو إيجابه ميئاً للواقع ، وهو أوضح من أن يخفى ، ومخالف لما قال سابقاً من أنه أصل غير محرز ، ولبعض كلماته اللاحقة (ب) فراجع .

(١) فوائد الأصول ٣ : ١١٤ .

(ب) فوائد الأصول ٣ : ١١٢ ، ٤ : ٦٩٢ .

فيقتضي جعل حكم طريقيّ بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ، وهذا الحكم الاحتياطي إنّما هو في طول الواقع لحفظ مصلحته، ولذا كان خطابه نفسياً لامقدماتياً؛ لأنّ الخطاب المقدّميّ مالا مصلحة فيه أصلاً، والاحتياط ليس كذلك؛ لأنّ أهميّة الواقع دعت إلى وجوبه، فهو واجب نفسيّ للغير، لا واجب بالغير؛ ولذا كان العقاب على مخالفته، لا مخالفة الواقع؛ لقبح العقاب عليه مع الجهل.

إن قلت: فعليه تصح العقوبة على مخالفة الاحتياط - صادف الواقع أولاً - لكونه واجباً نفسياً.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يدور الحكم مداره هو الأوّل دون الثاني. ولا إشكال في أنّ الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط، ولا يمكن أن يبقى في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، ولكن لما كان جهل المكلف كان اللازم عليه الاحتياط تحرّزاً عن مخالفة الواقع.

من ذلك يظهر: أنّه لا مضادة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي، ويكون هو هو، وإلا فلا؛ لانتفاء علّته، والمكلف يتخيّل وجوبه لجهله بالحال، فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يُشبه الوجوب المقدّمي وإن كان من جهة أخرى يُغايره.

والحاصل: أنّه لما كان إيجاب الاحتياط من مُتمّمات الجعل الأوّل

فوجوبه يدور مداره ، ولا يعقل بقاء المتمم - بالكسر - مع عدم المتمم - بالفتح - فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يُعقل التضاد بينهما ؛ لاتّحادهما في مورد المصادقة وعدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفة ، فأين التضاد؟!

هذا إذا كانت المصلحة مقتضية لجعل المتمم وأما مع عدم الأهمية ، فللشارع جعل المؤمن بلسان الرفع ، كقوله : (رفع ... ما لا يعلمون) ^(١) ، وبلسان الوضع مثل (كل شيء ... حلال) ^(٢) فإنّ رفع التكليف ليس عن موطنه ليلزم التناقض ، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط . فالرخصة المستفادة من دليل الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في عدم المنافاة للواقع .

والسرّ فيه : أنّها تكون في طول الواقع لتأخّر رتبته عنه ؛ لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له ، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي ، ومعه كيف يُعقل أن تضاده؟!

وبالجملة : الرخصة والحليّة المستفادة من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط . وقد عرفت أنّ

(١) الخصال : ٩/٤١٧ ، توحيد الصدوق : ٢٤/٣٥٣ ، الفقيه ١ : ٣٦/٤ باب ١٤ فيمن ترك الرضوء أو بعضه أو شك فيه ، الاختصاص : ٣١ .

(٢) الكافي ٥ : ٣١٣/٤٠ باب النوادر من كتاب المعيشة ، الوسائل ١٢ : ٦٠/٤ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به .

إيجاب الاحتياط يكون في طول الواقع ، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً ، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه^(١) انتهى كلامه رفع مقامه .

وفيه أولاً : أن تفريقه بين أخذ الشك باعتبار كونه من الحالات والطوارئ ، وبين أخذه باعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع ، وجعله مناط رفع التضاد هو الأخذ على الوجه الثاني ، مما لا محصل له ؛ فإن الطولية لو ترفع التضاد فالحالات الطارئة - أيضاً - في طول الواقع ، وإلا فلاخذ باعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع لا يرفعه .

وبالجملة : أن الاعتبارين مجرد تغيير في العبارة وتفنن في التعبير ، وبهذا وأشباهه لا يرفع التضاد ؛ لكون الحكم الواقعي محفوظاً مع الشك والحيرة .

وثانياً : أن الحكم الواقعي إن بقي على فعليته وباعثيته فلا يعقل جعل الاحتياط المؤدي إلى خلافه ، فضلاً عن جعل المؤمن كما في أصالة الإباحة ، فهل يمكن مع فعلية الحكم الواقعي جعل المؤمن الذي يلزم الترخيص في المخالفة أو عينه ؟ وهل مجرد تغيير أسلوب الكلام وكثرة الاصطلاح والاعتبار ترفع التضاد والتناقض ؟ !

وإن لم يبق كما اعترف في المقام بأن الأحكام الواقعية بوجوداتها النفس الأمرية لاتصلح للداعوية فالجمع بين الحكم الواقعي بهذا المعنى والظاهري لا يحتاج إلى تلك التكاليفات ، فإن الحكم الإنشائي أو الفعلي بالمعنى المتقدم مما

(١) فوائد الأصول ٣ : ١١٤ وما بعدها .

لا ينافي الأحكام الظاهرية.

وثالثاً: أن ما تفصّل به عن إشكال صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط - بالتزامه عدم وجوب الاحتياط واقعاً في مورد الشك مع عدم كون المشكوك فيه - مما يجب حفظه؛ لكون وجوب حفظ المؤمن علة للحكم بالاحتياط لاعلة للتشريع - مما لا وجه له، فإن وجوب الاحتياط حكم ظاهري لغرض حفظ الواقع، ولا بد لهذا الحكم الظاهري المتمم للجعل الأولي أن يتعلّق حقيقة بكلّ مشكوك سواء كان المشكوك مما يجب حفظه، أم لا. ولو تعلّق وجوب الاحتياط بمورد الشك الذي ينطبق على الواجب الواقعي دون غيره لاحتاج إلى متمم آخر، فإن وجوب الاحتياط المتعلّق بالمشكوك فيه الواجب بحسب الواقع لا يصلح للداعوية نحو المشكوك فيه، وقاصر عن أن يكون محرّكاً لإرادة العبد كنفس التكليف الواقعي، فيصير إيجاب الاحتياط لغواً، فإن في جميع موارد الشك يكون تعلّق وجوب الاحتياط بها مشكوكاً.

وما أفاد قدّس سرّه - من أن المكلف لما لم يعلم كون المشكوك مما يجب حفظ نفسه أو لا يجب، كان اللازم عليه هو الاحتياط تحرّزاً عن مخالفة الواقع - واضح الفساد، فإن وجوب الاحتياط على النحو الذي التزم به لا يزيد سعة دائرته عن الحكم الواقعي، فكما أن الحكم الواقعي لا يمكن أن يتكفّل بزمان شكّه، كذلك حكم الاحتياط لا يمكن أن يتكفّل بزمان شكّه، والحال أن تمام موارده كذلك، فيوجب الاحتياط لا يكون إلا لغواً باطلاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن حكم الاحتياط لا بدّ وأن يتعلّق بكلّ مشكوك،

لكن لما كان هذا الحكم لغرض حفظ الواقع ، وليس نفسه متعلقاً لغرض المولى ، لا يوجب مخالفته بنفسها استحقاق العقوبة ^(١) وهذا واضح جداً .

ورابعاً : أن ما أفاد - من أن الرخصة والحلّية الاستفادة من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون في عرض المنع المستفاد من إيجاب الاحتياط ، ولما كان إيجاب الاحتياط في طول الواقع فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً ، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه - منظور فيه ، فإنه قد ثبت أن ما في عرض المتقدم على شيء لا يلزم أن يكون في طول هذا المتأخر ، مع أن هذه الطولية مما لا ترفع التضاد كما عرفت .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا : أن ما أفاد هذا المحقّق - مع ما أطنب وأتعب نفسه في أبواب الأمارات والأصول من وجوه الجمع - ممّا لا طائل تحته ولا أساس له . وفي كلامه مواقع أنظار آخر تركناها مخافة التطويل .

وجه الجمع على رأي بعض المشايخ

و من وجوه الجمع : ما نقل شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - عن سيّده الأستاذ - قدّس سرّه - ومحصّله : عدم المنافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل .

توضيحه : أن الأحكام تتعلّق بالمفاهيم الذهنيّة من حيث إنّها حاكية عن

(١) بل العقاب على الواقع - لو فرض التخلف - ولا يقيح العقاب عليه بعد إيجاب الاحتياط ، كما

هو واضح . [منه قدس سره]

الخارج، فالشيء مالم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبوبة والمبغوضة.
ثم المفهوم المتصور: تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، وأخرى على
نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضي في غير ذلك المقيد، وقد
يكون لوجود المانع، وهذا الأخير مثل أن يكون الغرض في عتق الرقبة مطلقاً إلا
أن عتق الرقبة الكافرة منافي لغرضه الآخر الأهم، فلا محالة بعد الكسر
والانكسار يقيّد الرقبة بالمؤمنة، لالعدم المقتضي، بل لمزاحمة المانع.

وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب مع العنوان الآخر المتحد
معه المخرج له عن المطبوعة الفعلية. فلو فرضنا عدم اجتماع العنوانين في الذهن
- بحيث يكون تعقل أحدهما لامع الآخر دائماً - لم يتحقق الكسر والانكسار بين
الجهتين، فاللازم منه أنه متى تصور العنوان الذي فيه جهة المطبوعة يكون
مطلوباً مطلقاً؛ لعدم تعقل منافيه، ومتى تصور العنوان الذي فيه جهة
المبغوضية يكون مبغوضاً كذلك؛ لعدم تعقل منافيه.

والعنوان المتعلق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهرية
تأبى لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً؛ لأن الحالات اللاحقة للموضوع بعد
تحقق الحكم وفي الرتبة المتأخرة عنه لا يمكن إدراجها في موضوعه.

فلو فرضنا بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق
جهة المبغوضية فيه لصار مبغوضاً بهذه الملاحظة، ولا يزاحمها جهة المطبوعة
الملحوظة في ذاته؛ لأن الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعلقاً فعلاً؛ لأن
تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه

ملاحظته مع الحكم.

إن قلت : العنوان المتأخر وإن لم يكن متعلقاً في مرتبة تعقل الذات ، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعلق العنوان المتأخر ، فيجتمع العنوانان وعاد الإشكال .

قلت : كلاً ، فإن تصور موضوع الحكم الواقعي مبني على تجرده عن الحكم ، وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بد وأن يكون بلحاظ الحكم ، ولا يمكن الجمع بين لحاظي التجرد واللاتجرد .

و بعبارة أخرى : صلاة الجمعة التي كانت متصورة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمعلوم الحكم ومشكوكه ، والتي تتصور في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما ، فتصورهما معاً موقوف على تصور العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين وعلى نحو ينقسم ، وهذا مستحيل في لحاظ واحد .

فحينئذ نقول : متى تصور الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة ، ومتى تصورها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر^(١) انتهى كلامه رفع مقامه .

وفيه أولاً : أن ما أفاد - من عدم إمكان تصور ما يأتي من قبل الحكم في الموضوع - ممنوع ، فإن تصور الأمر المتأخر مما لا إشكال فيه أصلاً ، فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجهة ممنوع ، وقد اعترف قدس سره - في رد الشبهة

المشهورة في باب التعبدّي والتوصلي - بجواز أخذ مامن قبل الأمر في الموضوع^(١)، فراجع^(٢).

و ثانياً: لازم ما أفاد - من مزاحمة جهة المبعوضة مع جهة المحبوبة - هو التقييد اللبّي ونتيجة التقييد، فإن الإهمال الثبوتي غير معقول، فالصلاة التي شكّ في حكمها لم تكن بحسب اللبّ مع ابتلائها بالمزاحم الأقوى واجبة، فيختصّ الوجوب بالصلاة المعلومة الوجوب، فعاد إشكال التصويب، ومجرّد إطلاق الحكم بواسطة الغفلة عن المزاحم لا يدفع الإشكال كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ ما أفاد في جواب «إن قلت» - من أنّ موضوع الحكم الواقعي هو المجردّ عن الحكم - يرد عليه: أنّه إن أراد بالتجرّد هو لحاظ تقييد الموضوع به حتّى يصير الموضوع بشرط لا - كما هو الظاهر من كلامه صدرأ وذيلأ - فهو ممنوع، فإنّ الموضوع للأحكام نفس الذوات بلا لحاظ التجردّ والتلبّس. مع أنّ لحاظ تجرّده عن الحكم يلازم لحاظ الحكم، والحال أنّ الحكم متأخّر عن الموضوع ومن الحالات اللاحقة له، فكما لا يمكن لحاظ مشكوكيّة الحكم في الموضوع على مبناه لا يمكن لحاظ نفس الحكم؛ لتحقيق المناط فيه، فيكون ما أفاد - قدّس

(١) درر الفوائد ١: ٦٢.

(٢) مع أنّ تأخر المشكوكيّة عن الحكم وحصولها بعد تعلّق الحكم ممنوع جدّاً لأنّ الشكّ قد يتعلّق بعنوان مع عدم المصداق له خارجاً، كالشكّ في تحقق شريك الباري. و أمّا جعل الحكم على المشكوك إنّما يكون لغواً إذا لم يكن للحاكم حكم مطلقاً، ولا يلزم أن يكون جعله متأخراً عن جعل الأحكام الواقعية في مقام تدوين القوانين، بل لازم مذكّره - من أنّ الشكّ متأخّر عن الجعل - انقلاب الشكّ علماً؛ لأنّه مع العلم بهذه الملازمة لا يمكن تعلّق الشكّ، ومع الغفلة ينقلب إذا توجّه، مع أنّ تعلّقه مع الغفلة دليل على بطلان ما أفاد. [منه قدّس سره]

سرّه - من قبيل الكرّ على ما فرّ منه ^(١).

وإن أراد بالتجرّد عدم اللحاظ ، فعدم مقسميّة المعلوم الحكم ومشكوكة وعدم ملحوظيّة مع العنوان المتأخّر ممنوع ؛ لأنّه محفوظ معه ؛ لكونه طبيعة بلا شرط كما لا يخفى .

وتمّا ذكرنا في الوجهين المتقدمين يعرف حال سائر الوجوه التي أفادها الأصحاب في الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة ، فلا نطيل بالتعرّض لها والنظر فيها .

(١) مضافاً إلى أنّ تعلق الحكم بالموضوع بشرط لا مستلزم لعدم تعلق ^(١) الحكم واقعاً على الموضوع المشكوك الحكم ، فلا يعقل معه الشك في الحكم . ولو جعل بشرط لامن المعلوم أيضاً ، فالفساد أفحش . [منه قدس سره]

(١) الكلمة في المخطوط غير واضحة ويمكن أن تقرأ تبقى أو تيقن .

في تأسيس الأصل فيما لا يعلم اعتباره

قوله : ثالثها : أن الأصل ... إلخ ^(١) .

إعلم أن الحجية إما بمعنى الوسطية في الإثبات والطريقة إلى الواقع ، وبهذا المعنى يقال للمعلومات التصديقية الموصلة إلى مجهولاتها : الحجة والدليل ، وإطلاقها على الأمارات باعتبار كونها برهاناً شرعياً أو عقلائياً على الواقع ، لا باعتبار صيرورتها بعناوينها وسطاً في الإثبات ، وإما بمعنى الغلبة ^(٢) على الخصم وقاطعية العذر وصحة المؤاخذه والاحتجاج .

وهي بكلا المعنيين مما لا تقبل الجعل الابتدائي ، ولا ينالها بد استقلال الجعل كما أشرنا إليه سابقاً ^(٣) وإنما الممكن ثبوتاً جعل منشأ انتزاعها ، والواقع

(١) الكفاية ٢ : ٥٥ .

(٢) الظاهر أن إطلاق الحجية على الدليل أيضاً بهذه الملاحظة . [منه قدس سره]

(٣) انظر صفحة رقم : ٢٠٦ وما بعدها .

إثباتاً - لو بنينا على أن الروايات الواردة في بعضها إنما وردت للجعل والتأسيس - هو جعل وجوب اتباعها وترتيب آثار الواقع على مؤداها على أنها هو الواقع .

وبالجملة : مفاد الأدلة هو الأحكام التكليفية لا الوضعية .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص عدم الحجية ، وعدم جواز ترتيب الآثار عليه ، وعدم صحة الاحتجاج به ، وهذا واضح .

إنما الكلام في تحقق الملازمة بين الحجية وبين جواز التعبد وصحة الانتساب إلى الشارع طرداً وعكساً وعدمه .

والتحقيق : أن الحجية بمعنى الطريقة والوسطية في الإثبات ملازمة لهما طرداً وعكساً ؛ ضرورة أنه مع قيام الطريق الشرعي تأسيساً أو إمضاءً لا معنى لعدم جواز التعبد وصحة الانتساب ، ومع عدم الحجية بهذا المعنى لا معنى لهما .

وأما الحجية بالمعنى الثاني - أي ما^(١) يصح الاحتجاج به ، ويكون قاطعاً للعدر - لاتلازمهما ، فإن الظن على الحكومة ليس بحجة بالمعنى الأول ، ولكنه حجة بالمعنى الثاني ، ويصح الاحتجاج به ، ويكون قاطعاً للعدر كما هو واضح ، ومع ذلك لا يصحّ معه الانتساب ولا يجوز التعبد به .

وبما ذكرنا يمكن إيقاع التصالح بين الأعلام ؛ لأن المنكر للملازمة كالمحقق

(١) كون الشيء بحيث ... [منه قدس سره]

الخراساني^(١) وشيخنا العلامة^(٢) - أعلى الله مقامهما - فسرها بالمعنى الثاني^(٣) والمثبت لها كالمحقق المعاصر - على ما في تقريراته^(٤) - فسرها بالمعنى الأول . تأمل .

البحث عن قبح التشريع وحرمة

ثم إنَّ المبحوث عنه في المقام هو تأسيس الأصل فيما لا دليل على اعتباره بالخصوص ؛ حتّى يتبع في موارد الشكّ ، كما أفاد المحقق الخراساني^(٥) وأما البحث عن قبح التشريع وحرمة والمباحث المتعلقة به كما فصل المحقق المعاصر^(٦) - رحمه الله - فهو خارج عمّا نحن فيه ، لكنّه لا بأس بالتعرّض لبعض ماحثه تبعاً له ؛ لتّضح بعض جهات الخلط ، فنقول :

هاهنا جهات من البحث :

الجهة الأولى : أنّ التشريع عبارة عن إدخال ما ليس في الشريعة فيها ، وهو مساوق للبدعة ، وقبحه واضح عقلاً ، وحرمة شرعاً كادت أن تكون من

(١) الكفاية ٢ : ٥٥ - ٥٨ .

(٢) درر الفوائد ٢ : ٢٨ .

(٣) الكفاية ٢ : ٤٤ سطر ١٢ .

(٤) فوائد الأصول ٣ : ١٢٢ .

(٥) الكفاية ٢ : ٥٥ .

(٦) فوائد الأصول ٣ : ١٢٠ - ١٢١ .

الضروريات، ودلت عليها الآيات^(١) والأخبار^(٢).

وبالجملة: إثبات حرمة لايحتاج إلى تجشّم استدلال.

وأمّا التعبد بما لا يعلم جواز التعبد به من قبل الشارع: إن كان المراد منه هو إتيان ما لم يعلم أنّه من العبادات بعنوان كونه منها، والتعبد حقيقة بما لا يعلم أنّه عبادي، فهو أمر غير ممكن، فإنّ التعبد الحقيقيّ مع الشكّ في العباديّة غير ممكن من المكلف؛ إذ ليس الالتزامات النفسانيّة ممّا هي تحت اختيار المكلف، كما سبق منّا استقصاء الكلام فيه في مباحث القطع^(٣).

نعم، اخترع بعض العبادات بواسطة الاستحسانات الظنيّة - كـ بعض الأذكار والأوراد من بعض أهل البدع - ممكن، لكنّه بعد حصول مبادئه من الاستحسان والترجيح الظنيّ.

وأمّا إسناد ما لم يعلم كونه من الشريعة إليها فأمر ممكن، وهو محرّم شرعاً، وقبيح عقلاً، ويدلّ على حرمة - بعد كونه من المسلّمات - الأدلّة الدالّة على حرمة القول بغير علم، بل وأدلّة حرمة الإفتاء والقضاء^(٤) بغير علم^(٥).

(١) آل عمران: ٩٤، يونس: ٥٩-٦٠، الأنعام: ١٤٤.

(٢) الكافي ١: ٥٩/ باب البدع ...، الوسائل ١٨: ٢٤ و ٣٩ و ٤٠ و ٧/ ٤٦ و ٤٩ و باب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٣) انظر صفحة رقم: ١٤٢ وما بعدها.

(٤) الكافي ١: ٤٢-٤٣ باب النهي عن القول بغير علم، الوسائل ١٨: ٩-١٢ و ١٠-١٦ و ١٧/ ٢٩-٣٣ باب ٤ من أبواب صفات القاضي.

(٥) فيه إشكال؛ لأنّ الحكم إنشاء، لإسناد إلى الشرع. [منه قدّس سرّه]

وهذا عنوان آخر غير عنوان التشريع والبدعة ، وقد خلط بينهما المحقق المتقدم^(١) - قدس سره - حيث طبق عنوان التشريع عليه .

فتحصل مما ذكرنا : أنّ هاهنا عنوانين كلّ واحد منهما محرم شرعاً وقبيح عقلاً : أحدهما التشريع ، والآخر القول بغير علم والإسناد إلى الشارع ما لا يعلم كونه منه .

الجهة الثانية : أنّ حكم العقل بقبح التشريع وكذا حكمه بقبح القول بغير علم ، ليسا من الأمور التي لاتنالهما يد الجعل الشرعيّ ، فإذا ورد دليل شرعيّ على حرمتهما لا يحمل على الإرشاد ، كما ذهب إليه المحقق الخراسانيّ^(٢) - قدس سره - .

لكن لا يُستكشف من نفس الحكم العقليّ الخطاب الشرعيّ بقاعدة الملازمة ، كما ذهب إليه بعض مشايخ العصر - على ما في تقريراته^(٣) - فإنّ مجرد كون الأحكام العقلية في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقيح ، لا يوجب استبعاد الخطاب الشرعيّ ؛ لجواز اتّكاء الشارع فيها إلى الحكم العقليّ من دون إنشاء خطاب على طبقها ، فغاية ما يمكن دعواه هو الملازمة بين الأحكام العقلية وبين المبعوضة الشرعية أو محبوبيّتها في مورد الملازمة ، وأمّا كشف الخطاب الشرعيّ فلا ؛ لمكان الاحتمال المتقدّم .

(١) فوائد الأصول ٣: ١٢٤ .

(٢) حاشية فرائد الأصول : ٤١ - ٤٢ .

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٢١ .

نعم لو ورد دليل شرعيّ على الحرمة لايجوز صرفه عن ظاهره وحمله على الإرشاد؛ لجواز أن يكون ملاكه أقوى ممّا أدركه العقل، فاحتاج إلى تعلّق الخطاب الشرعيّ، خصوصاً إذا كان على وجه التأكيد.

الجهة الثالثة: الظاهر عدم سرية قبح التشريع إلى الفعل المُشرّع به - بحيث يصير الفعل قبيحاً عقلاً ومحرمّاً شرعاً على القول بالملازمة، كما عن الشيخ العلامة الأنصاريّ^(١) - قدّس سرّه - ومال إليه بعض محقّقي العصر على ما في تقارير بحثه^(٢) - ضرورة أنّ ماهو مناط القبح عند العقل هو نفس عنوان التشريع، سواء كان التشريع عبارة عن التعبد والالتزام بما لا يكون في الشريعة، أو لا يعلم كونه فيها، أو عبارة عن الإسناد إلى الشارع والافتراء عليه كذباً، أو الإسناد إليه من غير علم، وعلى أيّ حال لاوجه لتسرية القبح من عنوان إلى عنوان آخر مغاير معه، فالالتزام بحرمة الصلاة الواجبة لاغيّرّها عمّا هي عليه، ولا يصيّرّها قبيحة عقلاً؛ لعدم مناط القبح فيها، وهذا واضح جدّاً؛ فإذا كان القبيح عقلاً هو عنوان التشريع لاغير، لا يُستكشف من قاعدة الملازمة إلّا حرمة نفس هذا العنوان، لا عنوان آخر مغاير له؛ لعدم معقولية أو سعيّة دائرة المنكشف من الكاشف.

وما أفاده المحقّق المتقدّم رحمه الله - في وجه السرية: من إمكان كون القصد والداعي من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه،

(١) فرائد الأصول: ٣١ سطر ٦ و ١٣ - ١٥.

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٢١ - ١٢٢.

فيكون الالتزام والتعبد والتدين بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجباً لانقلاب العمل عما هو عليه ، وتطراً عليه بذلك جهة مفسدة تقتضي قبحه عقلاً وحرمة شرعاً^(١) - من عجيب الاستدلال ؛ فإنه استنتج من مجرد إمكان المقدمة فعلية الحكم . هب أن طريان العناوين على شيء مما يمكن أن يغير جهاته ، فبأي دليل تكون هذه العناوين كذلك ؟!

مضافاً إلى ممنوعة تغيير جهات الأفعال فيما نحن فيه بواسطة عنوان آخر مغاير له ، فما هو القبيح المحرم هو عنوان الالتزام والتعبد بما لا يعلم ، ونفس الالتزام بشيء لا يوجب قبح ذلك الشيء ، كما أن نفس الافتراء على الله كذباً لا يوجب قبح متعلقه كما لا يخفى ، ومجرد كون القصد في بعض المقامات مغيراً للجهات لا ينتج كونه مغيراً فيما نحن فيه ، فالكبرى - أيضاً - ليست كلية .
و أعجب منه الاستدلال على الحرمة بقوله : (رجل قضى بالحق وهو لا يعلم)^(٢) ؛ لدلالته على حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه ، فبدل على حرمة نفس العمل^(٣) ؛ فإن حرمة القضاء والإفتاء بغير علم وكذا حرمة القول بغير علم ثابتة بلا إشكال وكلام ، وليس النزاع فيها ، إنما الكلام في متعلقاتها لافي نفس عناوينها كما لا يخفى .

الجهة الرابعة : قد عرفت في أوّل المبحث : أن التشريع - أي إدخال

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) الكافي ٧ : ٤٠٧ / ١ باب أصناف القضاة من كتاب القضاء والأحكام ، الفقيه ٣ : ٣ / ١ باب ٢ في أصناف القضاة ، الوسائل ١٨ : ١١ / ٦ باب ٤ من أبواب صفات القاضي .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ١٢٢ .

ماليس في الشريعة فيها - قبيح عقلاً ومحرم شرعاً، وهو عنوان برأسه، كما أن القول بغير علم وإسناد ما لا يعلم كونه من الشارع إلى الشارع قبيح ومحرم. فاعلم الآن أن التشريع من العناوين الواقعية التي قد يصيبها المكلف وقد لا يصيبها، فانسلاك ما هو واجب بحسب الحكم الشرعي في جملة المحرمات أو غيرها مبغوض عند الشارع، وكذلك العكس، فنفس تغيير القوانين الشرعية والأحكام الإلهية، وإدخال ماليس في الدين فيه وإخراج ما هو منه عنه، من المبغوضات الشرعية التي قد تتعلق بها العلم وقد لا تتعلق.

فالتشريع بهذا المعنى من العناوين الواقعية المبغوضة بمناط خاص به، كما أن القول بغير علم وإسناد شيء إلى الشارع بلا حجة - أيضاً - من العناوين المبغوضة برأسها بمناط خاص غير مناط التشريع بالمعنى المتقدم.

فما أفاد بعض مشايخ عصرنا قدس سره - على ما في تقارير بحثه -: من أنه ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه المكلف أو لا يصيبه، بل واقع التشريع هو إسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه إياه، سواء علم المكلف بالعدم أو ظن أو شك، وسواء كان في الواقع مما شرعه الشارع أو لم يكن.

والحاصل: أن للعقل في باب التشريع حكماً واحداً بمناط واحد يعم صورة العلم والظن والشك^(١). مما لا ينبغي أن يُصغى إليه؛ فإن مفسدة إدخال ماليس في الدين فيه والتصرف في حدود الأحكام الشرعية والتلاعب بها، من المستقلات العقلية كالظلم، بل هو ظلم على المولى، وله مناط خاص به.

(١) فوائد الأصول ٣: ١٢٤-١٢٥.

نعم مع عدم علم العبد لا يتّصف هذا التصرف بالقبح مثل سائر القبائح العقلية، فالتصرف في أموال الناس وأعراضهم وقتل النفس وغيرها - مما هي قبيحة عقلاً ومحرمّة شرعاً - يكون قبحها الفاعليّ عند علم الفاعل، لكن الحرمة الشرعية متعلّقة بنفس العناوين الواقعية، ويكون العلم طريقاً إليها، فالعقل يدرك مفسدة هذه العناوين الواقعية، كما أنّه يدرك مفسدة إدخال ما ليس في الدين فيه وإخراج ما هو منه عنه، والحرمة الشرعية أيضاً متعلّقة بهذا العنوان، وإنّما العلم طريق إليه كما في سائر الموارد، ولا ريب في أنّ لهذا المعنى واقعاً قد يصيبه المكلف وقد لا يصيبه.

وأمّا القول بغير علم فهو عنوان برأسه في مقابل هذا العنوان، وفي مقابل عنوان الكذب الذي هو الإخبار المخالف للواقع.

والحاصل: أنّ هاهنا ثلاثة عناوين كلّها محرّمة شرعاً بعناوينها: التشريع، والكذب، والقول بغير علم، فإذا صادف القول بغير علم التشريع أو الكذب، ينطبق عليه العنوانان واقعاً، لكنّ خطابي التشريع والكذب قاصران عن شمول مورد الشك؛ لأنّ الشبهة مصداقية للعامّ كما هو واضح.

تتمّة

في جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها

قد عرفت أنّ الأصل: عدم حجّة الأمارات عند الشك في اعتبارها، وقد يُقرّر الأصل بوجه آخر: وهو استصحاب عدم الحجية.

و منع الشيخ - قدّس سرّه - من جريانه ؛ لعدم ترتّب الأثر العمليّ على مقتضى الاستصحاب ؛ لأنّ نفس الشكّ في الحجّية موضوع لحرمة التعبّد ، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبّد بالأماره .

و حاصله : أنّ الاستصحاب إنّما يجري فيما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه ، لا على نفس الشكّ^(١) انتهى .
ورده المحقّق الخراسانيّ^(٢) بوجهين :

أحدهما : أنّ الحجّية من الأحكام الوضعيّة ، وجريان الاستصحاب - وجوداً وعدماً - فيها لا يحتاج إلى أثر آخر وراءها ، كاستصحاب عدم الوجوب والحرمة .

وثانيهما : لو سلّم الاحتياج إلى الأثر ، فحرمة التعبّد كما تكون أثراً للشكّ في الحجّية ، تكون أثراً لعدم الحجّية واقعاً ، فيكون الشكّ في الحجّية مورداً لكلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشكّ ، ويقدم الاستصحاب على القاعدة لحكومته عليها ، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها .
هذا حاصل ماخصّه بعض المحقّقين المعاصرين من كلامهما على ما في تقريراته^(٣) .

ورّد المحقّق المعاصر - رحمه الله - الوجهين بما ملخصه :

(١) فرائد الأصول : ٣١ سطر ١٦ وما بعده .

(٢) حاشية فرائد الأصول : ٤ سطر ١٣-٢٤ .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ١٢٦ .

أمّا الوجه الأوّل: أن الاستصحاب من الأصول العمليّة، ولا يجري إلّا إذا كان في البين عمل، وما اشتهر^(١) أن الأصول الحكميّة لا تتوقّف على الأثر، إنّما هو فيما إذا كان المؤدّي بنفسه من الآثار العمليّة، لا مطلقاً.

والحجّية وإن كانت من الأحكام الوضعيّة المجعولة، إلّا أنّها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر عمليّ، والآثار المترتبة عليها: منها ما يترتب عليها بوجودها العمليّ؛ ككونها منجّزةً للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة، ومنها ما يترتب على نفس الشكّ في حجّيتها، كحرمة التعبد بها وعدم جواز إسنادها إلى الشارع، فليس لإثبات عدم الحجّية أثر إلّا حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشكّ في الحجّية وجداناً، فجريان الأصل لإثبات هذا الأثر أسوأ حالاً من تحصيل الحاصل؛ للزوم إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد^(٢).

وأمّا الوجه الثاني بقوله: وأمّا ما أفاده ثانياً من أن حرمة التعبد بالأمانة تكون أثراً للشكّ في الحجّية ولعدم الحجّية واقعاً، وفي ظرف الشكّ يكون الاستصحاب حاكماً على القاعدة المضروبة له. ففيه: أنّه لا يعقل أن يكون الشكّ في الواقع موضوعاً للأثر الشرعيّ في عرض الواقع، مع عدم جريان الاستصحاب على هذا الفرض أيضاً؛ لأنّ الأثر يترتب بمجرد الشكّ؛ لتحقيق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب، ولا تصل النوبة إلى إثبات الواقع ليجري الاستصحاب، فإنّه في الرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقّق

(١) الكفاية ٢: ٣٠٨ سطر ٤-٩ و ٣٣٢ سطر ١٠-١١.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٢٧ وما بعدها.

موضوع الأثر، وترتب عليه الأثر، فأَيُّ فائدة في جريان الاستصحاب؟! و حكومة الاستصحاب على القاعدة إنما تكون فيما إذا كان ما يثبت به الاستصحاب غير ما تثبته القاعدة، كقاعدة الطهارة والحل واستصحابهما، فإن القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعية، بل مفادهما حكم ظاهري، بخلاف الاستصحاب، وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الاستعمال وحلية الأكل، وعلى ذلك يبتنى جواز الصلاة في أجزاء الحيوان الذي شك في حليته إذا جرى استصحاب الحلية، كما [إذا] كان الحيوان غنماً فشك في مسخه إلى الأرنب، وعدم جواز الصلاة في أجزائه إذا لم يجر الاستصحاب وإن جرت فيه أصالة الحل، فإنها لا تثبت الحلية الواقعية.

وكذا الكلام في قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب، فإنه في مورد جريان القاعدة لا يجري الاستصحاب وبالعكس، فالقاعدة تجري في مورد العلم الإجمالي عند خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بالامتنال ونحوه، والاستصحاب يجري عند الشك في فعل المأمور به، وأين هذا مما نحن فيه؛ مما كان الأثر المترتب على الاستصحاب عين الأثر المترتب على الشك! فالإنصاف: أنه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها^(١) انتهى.

أقول: قد عرفت سابقاً أن التشريع وإدخال شيء في الشريعة وتبديل الأحكام بعضها ببعض والتلاعب بها، مما هو مبغوض عند الشرع ومحرم واقعي علم المكلف أو لا، وهذا عنوان برأسه، كما أن القول بغير علم ونسبة شيء إلى

(١) فوائد الأصول ٣: ١٣٠ وما بعدها.

الشارع بلا حجة قبيح عقلاً ومحرم آخر شرعي بمناط خاص به، فالشك في الحجية - كما أنه موضوع لحرمة التعبد وحرمة الانتساب إلى الشارع - موضوع لاستصحاب عدم الحجية وحرمة التشريع وإدخال مالمس في الدين فيه، ويكون الاستصحاب حاكماً على القاعدة المضروبة للشك، لإزالته تعبدًا^(١).

ومن ذلك يُعلم ما في كلام هؤلاء الأعلام - قدس سرهم - من الخلط، إلا أن يرجع كلام المحقق الخراساني - قدس سره - في الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، وهو بعيد.

وأما ما يرد على المحقق النائيني - مضافاً إلى ما ذكره الفاضل المقرر رحمه الله^(٢) في وجه التأمّل في المقام - أمور:

الأول: أنّ ما ذكر أن جريان الاستصحاب تحصيل الحاصل بل أسوأ منه، فيه: أنّ حرمة التشريع لا تحصل بنفس الشك، بل ما يحصل بنفسه هو حرمة

(١) بمعنى أنّه مع استصحاب عدم جعل الحجية وعدم كون الشيء الفلاني من الدين، يخرج الموضوع عن القول بغير العلم، لأنّ المراد من القول بغير العلم هو القول بغير حجة، ضرورة أنّ الإنفاء بمقتضى الأمانة والأصول والنسبة إلى الشارع، مقتضاهما غير محرم وغير داخل في القول بغير علم، فحينئذٍ لا تكون النسبة مع استصحاب عدم نسبة بغير حجة بل نسبة مع الحجة على عدم، وهو كذب وافتراء وبدعة، وتكون حرمة لأجل انطباق هذه العناوين عليه، لا عنوان القول بغير علم.

وتوهم مثبتة الأصل في غير محلّه كما لا يخفى على المتأمّل، ولو نوقش فيه فلا يلزم إثبات تلك العناوين، بل مع استصحاب عدم كون شيء من الشارع يكون حكمه حرمة الانتساب إليه، كاستصحاب عدالة زيد حيث يكون حكمه صحة الاقتداء به. [منه قدس سره]

(٢) فوائداً لأصول ٣: ١٢٩ ومابعداها هامش رقم (١).

القول بغير علم والتعبد بما لا يعلم ، وهو أمر آخر غير التشريع كما عرفت .

والثاني : أنه لا دليل على عدم معقولية كون الشك في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع ، وإنما هو دعوى خالية من البرهان مع جعلين مستقلين .

والثالث : أن ما أفاد من أن الشك في الرتبة السابقة على الاستصحاب يترتب عليه الأثر ، فلا يبقى مجال لجريانه ؛ يرد عليه : أنه ليس رتبة الشك - الذي هو موضوع للقاعدة - متقدمة على ما هو موضوع الاستصحاب ، بعدما كان الأثر مترتباً على الواقع كما هو المفروض ، لا على العلم بعدم الواقع حتى يكون تحقق هذا العنوان تعبداً في الرتبة المتأخرة عن جريان الاستصحاب ، فالشك في الرتبة الواحدة موضوع لهما بلا تقدم وتأخر أصلاً^(١) على حكمه ، فكما أنه مقدم على هذا الإثبات كذلك مقدم على حكم الشك في القاعدة ، فالشك في الرتبة السابقة على الحكمين موضوع لهما . نعم لما كان جريان الاستصحاب رافعاً لموضوع القاعدة حكماً يتقدم عليها ، وهو واضح .

والرابع : أن ما أفاد في وجه الفرق بين قاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما في جواز الصلاة في مشكوكهما يرد عليه : أن اعتبار الطهارة والحلية بحسب الأدلة الأولية وإن كان بوجودهما الواقعي ، لكن أدلة أصالتي الطهارة والحلية - التي مفادها هو ترتيب آثار الواقع على المشكوك - يستفاد منها التعميم بالحكومة بلا إشكال وريب .

نعم فيما إذا شك في مسخ الغنم بالأرنب يقدم الاستصحاب الموضوعي

(١) بناء على أن المجهول في الاستصحاب هو الجري العملي ، كما هو مبناه . [منه قدس سره]

على القاعدة وعلى الاستصحاب الحكمي ، وهذا أمر آخر غير مربوط بما نحن بصدده .

والخامس : أن ما أفاد من عدم جريان الاستصحاب في مورد قاعدة الاشتغال وبالعكس ؛ إن ادّعى الكلية ففيه منع واضح ، وإن ادّعى في بعض الموارد - التي تختلّ فيها [أركان الاستصحاب مثلاً - فهو خارج عن الموضوع ، كما أن عدم جريان الاستصحاب في المثال الذي ذكره لعلّه لاختلال بعض أركانه . و أما عدم جريان القاعدة في حدّ نفسها عند الشكّ في فعل المأمور به فممنوع .

مبحث في حجية الظهور

قوله : لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع ^(١) .

أقول : لا بدّ لإثبات الحكم الشرعيّ من طيّّ مراحل ، كإثبات أصل الصدور ، والمتكفّل به كبرويّاً هو بحث حجّية الخبر الواحد ، وصغرويّاً هو علم الرجال وأسانيد الروايات ، وكإثبات الظهور ، والمتكفّل به هو الطرق التي تثبت بها الظهورات ، كالتبادر وصحّة السلب وأمثالهما ، و كقول اللغويين ومهّرة الفن وإثبات حجّية قولهم ، وكإثبات كون الظهورات - كتاباً وسنة - مرادة استعمالاً ، وكإثبات جهة الصدور ، ويقال له : أصل التتابق .

و لإشكال ولا كلام في أنّ بناء العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات الاستعماليّة ، فاللفظ الصادر من المتكلّم - بما أنّه فعل له كسائر أفعاله - يدلّ بالدلالة العقليّة - لا الوضعيّة - على أنّ فاعله مريد له ، وأنّ مبدأ صدوره هو

اختياره وإرادته، كما أنه يدلّ بالدلالة العقلية - أيضاً - على أن صدوره يكون لغرض الإفادة، ولا يكون لغواً، كما أنه يدلّ بهذه الدلالة على أن قائله أراد إفادة مضمون الجملة خبرياً أو إنشائياً، لا الفائدة الأخرى، وتدلّ مفردات كلامه - من حيث إنها موضوعة - على أن المتكلم به أراد منها المعاني الموضوعة لها، ومن حيث إنه كلام مركّب - من ألفاظ وله هيئة تركيبية - على أنه أراد ماهو الظاهر منه وماهو المتفاهم العرفي لاغيره، ويدلّ أيضاً على أن المتكلم - المريد بالإرادة الاستعمالية ماهو الظاهر من المفردات والهيئة التركيبية - أراد ذلك بالإرادة الجدّية؛ أي تكون إرادته الاستعمالية مطابقة لإرادته الجدّية.

وكلّ هذه دلالات عقلية يدلّ عليها بناء العقلاء في محاوراتهم، والخروج عنها خروج عن طريقتهم، ويحتجّون [بها] على غيرهم في كلّ من تلك المراحل، ولا يصغون إلى دعوى المخالفة، وهذا واضح.

إنّما الكلام في أن حجّية الظهورات إنّما هي من أجل أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة، أو أصالة الظهور، أو أنّ لهم في كلّ مورد أصلاً برأسه، فمع الشكّ في وجود القرينة تجري أصالة عدم القرينة، وبعدها تجري أصالة الحقيقة، وفي بعض الموارد تجري أصالة الظهور، مثل الظهورات المنعقدة للمجازات عند احتمال إرادة خلاف ظاهرها، فإنّه لايجري فيها أصالة الحقيقة، وهو ظاهر، ولا أصالة عدم القرينة إذا لم يكن الشكّ من جهة وجودها، وفي بعض الموارد تجري أصالة العموم، وفي بعضها أصالة الإطلاق.

وبالجملة: هل للعقلاء أصول كثيرة، كأصالة الحقيقة، وعدم القرينة،

والظهور، والعموم، والإطلاق، وكلّ منها مورد بناء العقلاء برأسه، أو لا يكون عندهم إلا أصل واحد هو مبناهم في جميع المراحل؟ وما هو هذا الأصل؟

الظاهر - بعد التدبّر والتأمّل في طريقة العقلاء في محاوراتهم ومراسلاتهم - أن ما هو مأخذ احتجاج بعضهم على بعض هو الظهورات المنعقدة للكلام، سواء كانت في باب الحقائق والمجازات، أو العمومات والإطلاقات، ولا يكون مستندهم إلا الظهور في كلية الموارد، والمراد منها هو أنّ بناء العقلاء تحمیلُ ظاهر كلام المتكلم عليه والاحتجاج عليه، وتحميل المتكلم ظاهر كلامه على المخاطب واحتجاجه به ^(١) وهذا أمر متّبع في جميع الموارد، ومستنده أصالة العموم والإطلاق وأصالة الحقيقة. والظاهر أنّ أصالة عدم القرينة - أيضاً - ترجع إلى أصالة الظهور؛ أي العقلاء يحملون الكلام على ظاهره حتّى تثبت القرينة، ولهذا تتّبع الظهورات مع الشكّ في قرينة الموجود مادام كون الظهور باقياً.

وبالجملة: المتّبع هو الظهور المنعقد للكلام وإن شكّ في قرينة الموجود مالم يثلم الظهور.

وبالجملة: لإشكال في حجة الظواهر، من غير فرق بين ظواهر الكتاب وغيره، ولا بين كلام الشارع وغيره، ولا بالنسبة إلى من قصد إفهامه وغيره.

لكن في المقام خلاfan:

أحدهما من المحقّق القميّ ^(٢) - رحمه الله - : حيث فصلّ بين من قصد

(١) قد حقّقنا المقام في الدورة اللاحقة، فراجع . [منه قدس سره]

(٢) القوانين ١: ٢٢٩ سطر ١٦-١٩ و ٤٠٣-٣٩٨.

إفهامه وغيره .

و لا ريب في ضعفه ، فإنّ دعواه ممنوعة صغرى وكبرى ؛ ضرورة أنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً . نعم لو أُحرز من متكلّم أنّه كان بينه وبين مخاطب خاصّ مخاطبة خاصّة على خلاف متعارف الناس ، وكان من بنائه التكلّم معه بالرمز ، لم يجز الأخذ بظاهر كلامه ، والمدعي إن أراد ذلك فلا كلام ، وإلاّ فطريقة العقلاء على خلاف دعواه .

مع أنّه لو سلّم ذلك ، فلنا أن نمنع الصغرى بالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين - عليهم السلام - فإنّهم بما هم ميّنو الأحكام وشأنهم بثّ الأحكام الإلهيّة في الأنام ، لا يكون كلامهم إلاّ مثل الكتب المؤلّقة التي لا يكون المقصود منها إلاّ نفس مفاد الكلام من غير دخالة إفهام متكلّم خاصّ ، كما لو فرضنا أنّ متكلّماً يخاطب شخصاً خاصّاً - في مجلس فيه جمع كثير - بخطاب مربوط بجميعهم ، ولا يكون للمخاطب خصوصيّة في خطابه ، لا يمكن أن يقال : إنّ ظاهر كلامه لا يكون حجة بالنسبة إليهم ، وإن فرقنا بين من قصد إفهامه وغيره ؛ لأنّ في مثل المورد لا يكون المخاطب من قصد إفهامه

الحقّق القمي : هو شيخ الفقهاء والمحقّقين الإمام أبو القاسم بن المولى محمّد حسن الجيلاني القمي المعروف بالمرزا القمي . ولد في رشت سنة ١١٥١ هـ ، درس مقدمات العلوم فيها ، ثم هاجر إلى خونسار فحضر عند السيد حسين الخونساري ، ثم ارتحل إلى العراق وحضر عند مجموعة من العلماء منهم الوحيد البهبهاني ، ثم انتقل إلى قم المقدسة واستقر فيها حتى وافاه الآجل سنة ١٢٣١ هـ . له كتب كثيرة أشهرها كتاب القوانين في الأصول . انظر معارف الرجال ٤٩ : ١ ، الكرام البررة ١ : ٥٢ ، الكنى واللقاب ١ : ١٣٧ .

دون غيره .

و معلوم أنّ أئمتنا المعصومين - عليهم السلام - وإن كان مخاطبتهم مع أشخاص خاصة، لكن لغرض بثّ الأحكام الإلهية في الأنام، وإفادة نفس مضمون الكلام بما أنّه تكليف عامّ للناس من غير خصوصية للمخاطب أصلاً، ولهذا كثير من رواياتهم المنقولة إلينا يكون من غير المخاطب بالكلام، كقول بعضهم مثلاً: كنت عند أبي عبد الله - عليه السلام - فسأله رجل عن كذا، فقال له: كذا، والرواة كانوا يأخذون هذا الحكم منه من غير تكير، ولم يكن هذا إلاّ لبنائهم - بما أنّهم عقلاء - على العمل بالظواهر من غير فرق بينها، وهذا واضح .

و ثانيهما: مقالة الأخباريين^(١) بالنسبة إلى ظواهر الكتاب المجيد، واستدلّوا على ذلك بوجوه:

منها: وقوع التحريف في الكتاب^(٢) حسب أخبار كثيرة^(٣)، فلا يمكن التمسك به لعروض الإجمال بواسطته عليه .

و هذا ممنوع بحسب الصغرى والكبرى:

أمّا الأولى: فلمنع وقوع التحريف فيه جدّاً، كما هو مذهب المحقّقين من علماء العامة والخاصّة، والمعتبرين من الفريقين، وإن شئت شطراً من الكلام

(١) هداية الأبرار: ١٦٢ .

(٢) الدرر النجفية: ٢٩٤ سطر ١٢-١٦ .

(٣) الكافي ٢: ٦٣٤/٢٨ باب النوادر من كتاب فضل القرآن، ثواب الاعمال: ١٣٧/١ ثواب من قرأ سورة الأحزاب .

في هذا المقام فارجع إلى مقدمة تفسير آلاء الرحمن^(١) للعلامة البلاغي^(٢) المعاصر - قدس سره - .

و أزيدك توضيحاً: أنه لو كان الأمر كما توهم صاحب فصل الخطاب^(٣) الذي كان كتبه لا يفيد علماً ولا عملاً، وإنما هو إيراد روايات ضعاف أعرض عنها الأصحاب، وتنزه عنها أولو الألباب من قدماء أصحابنا كالمحمديين الثلاثة المتقدمين^(٤) رحمهم الله .

(١) تفسير آلاء الرحمن: ٢٩-٢٤ الأمر الخامس من الفصل الثاني .

(٢) البلاغي: هو العالم الجليل، مشيد أركان الدين، دافع شبه المُلحدّين الشيخ محمد الجواد بن الشيخ حسن البلاغي النجفي الربيعي، ولد في النجف الأشرف سنة ١٢٨٢ هـ، حضر الأبحاث العالية عند الشيخ الآخوند والشيخ آقا الهمداني وغيرهما. له عدة مؤلفات منها الهدى إلى دين المصطفى، الرحلة المدرسية، آلاء الرحمن، ردود على أهل الديانات المنحرفة، توفي سنة ١٣٥٢ هـ. انظر أعيان الشيعة ٤: ٢٥٥، نقباء البشر ١: ٣٢٣، معارف الرجال ١: ١٩٦ .

(٣) هو المحدث الشهير الشيخ حسين بن الميرزا محمد تقي النوري الطبرسي، ولد في طبرستان سنة ١٢٥٤ هـ، ارتحل إلى النجف الأشرف فلزم شيخ العراقيين، وكذلك الشيخ الأنصاري وغيرهما، له عدة مؤلفات أشهرها المستدرک، توفي سنة ١٣٢٠ هـ. انظر معارف الرجال ١: ٢٧١، الأعلام للزركلي ٢: ٢٥٧، نقباء البشر ٢: ٥٤٣ .

(٤) الأول: ثقة الإسلام، رئيس المحدثين الشيخ الحافظ الإمام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، قال فيه النجاشي: شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم، توفي سنة ٣٢٩ هـ ودفن ببغداد، له عدة مؤلفات أشهرها كتاب الكافي الذي يُعتبر من أجل كتب الشيعة وهو أحد الأصول الأربعة. انظر رجال النجاشي: ٣٧٧، تنقيح المقال ٣: ٢٠١، فهرست الشيخ: ١٣٥ .

الثاني: الشيخ الأجل رئيس المحدثين أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه الصدوق القمي، ولد بقم حدود سنة ٣٠٦ هـ، وصفه الإمام عليه السلام في التوقيع الخارج من ناحيته المقدسة بأنه فقيه مبارك ينفع الله به، له عدة كتب منها: من لا يحضره الفقيه وهو أحد

هذا حال كتب روايته غالباً كالمستدرک، ولا تسأل عن سائر كتبه المشحونة بالقصص والحكايات الغريبة التي غالبها بالهزل أشبه منه بالجدّ، وهو - رحمه الله - شخص صالح متبع، إلا أن اشتياقه لجمع الضعاف والغرائب والعجائب وما لا يقبلها العقل السليم والرأي المستقيم، أكثر من الكلام النافع، والعجب من معاصريه من أهل اليقظة! كيف ذهلوا وغفلوا حتى وقع ما وقع ممّا بكت عليه السماوات، وكادت تتدكك على الأرض؟!

وبالجملة: لو كان الأمر كما ذكره هذا وأشباهه، من كون الكتاب الإلهيّ مشحوناً بذكر أهل البيت وفضلهم، وذكر أمير المؤمنين وإثبات وصايته وإمامته، فلم لم يحتجّ بواحد من تلك الآيات النازلة والبراهين القاطعة من الكتاب الإلهيّ أمير المؤمنين، وفاطمة، والحسن، والحسين - عليهم السلام - وسلمان، وأبوذرّ، ومقداد، وعمّار^(١)، وسائر الأصحاب الذين لا يزالون يحتجون على

كتب الأصول الأربعة، والتوحيد، ومعاني الأخبار وغيرها. توفي سنة ٣٨١هـ، وقبره الشريف في بلدة (ري) بالقرب من السيد عبد العظيم. انظر رجال العلامة: ١٤٧، بلغة المحدثين: ٤١٠، روضات الجنات ٦: ١٣٢.

الثالث: هو رئيس الطائفة، شيخ الإمامية، مؤسس الحوزة العلمية في النجف الأشرف الشيخ محمد بن الحسن بن علي الطوسي، ولد في طوس سنة ٣٨٥هـ في شهر رمضان المبارك، هاجر إلى بغداد مدينة العلم آنذاك سنة ٤٠٨هـ فحضر عند زعيم المذهب وعلمي الشيعة الشيخ المفيد والسيد المرتضى، توفي في النجف الأشرف سنة ٤٦٠هـ ودفن فيها، له عدّة كتب منها: التهذيب، والاستبصار وهما من كتب الأصول الأربعة، التبيان، المبسوط، الفهرست وغيرها. انظر رجال العلامة: ١٤٨، أعيان الشيعة ٩: ١٥٩، تنقيح المقال ٣: ١٠٤.

(١) سلمان: هو كبير الصحابة أبو عبد الله سلمان الفارسي، ويعرف بسلمان الخير مولى رسول الله - صلى الله عليه وآله - وقد قال فيه: (سلمان من أهل البيت) والأحاديث في فضله كثيرة

خلافته عليه السلام؟!

وَلَمْ تَشَبَّثْ - عليه السلام - بالأحاديث النبوية، والقرآن بين أظهرهم؟! ولو كان القرآن مشحوناً باسم أمير المؤمنين وأولاده المعصومين وفضائلهم وإثبات خلافتهم، فبأي وجه خاف النبي - صلى الله عليه وآله - في حجة الوداع آخر سنين عمره الشريف وأخيرة نزول الوحي الإلهي من تبليغ آية واحدة مربوطة بالتبليغ، حتى ورد أن ﴿اللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (١)؟!

مشهورة، توفي سنة ٣٥هـ وقيل ٣٦هـ. انظر أسد الغابة ٢: ٣٢٨، الاستيعاب ٢: ٥٦، الإصابة ٦٢: ٢.

أبوذر: هو الصحابي الكبير جندب بن جنادة بن سفيان الغفاري، بايع النبي - صلى الله عليه وآله - على أن لا تأخذه في الله لومة لائم، وعلى أن يقول الحق وإن كان مرأً، وقال فيه الرسول الأعظم: (ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر) توفي بالربذة سنة ٣٢هـ. انظر الكنى والأسماء للدولابي: ٢٨، حلية الأولياء ١: ١٥٦، الإصابة ٤: ٦٢.

مقداد: هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة، المعروف بالمقداد بن الأسود، وهو أول من أظهر الإسلام بمكة، شهد المشاهد كلها مع رسول الله - صلى الله عليه وآله - ومدحه النبي بقوله: (إن الله أمرني بحب أربعة وأخبرني أنه يحبهم، قيل يا رسول الله سمهم لنا؟ قال: علي منهم يقول ذلك ثلاثاً، وأبوذر، والمقداد، وسلمان) توفي بالمدينة في خلافة عثمان. انظر سفينة البحار ٢: ٤٠٨، أسد الغابة ٤: ٤٠٩، الجرح والتعديل للرازي ٨: ٤٢٦.

عمّار: هو أبو البقطان عمّار بن ياسر حليف مخزوم، كان أحد الخمسة الذين تشاق إليهم الجنة، وهو من أصفياء أصحاب الإمام علي - عليه السلام -، وهو الذي قال فيه الرسول - صلى الله عليه وآله -: (عمّار مع الحق والحق مع عمّار حيث كان، عمّار جلدة بين عيني وأنفي، تقتله الفئة الباغية) استشهد يوم صفين سنة ٣٧هـ. انظر تاريخ الطبري ٥: ٣٨، حلية الأولياء ١: ٣٩، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٦٥.

(١) إشارة إلى قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ، وَاللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ). المائدة: ٦٧. وهي التي نزلت في حق أمير المؤمنين

ولم احتاج النبيّ - صلى الله عليه وآله - إلى دواة وقلم حين موته للتصريح باسم عليّ عليه السلام^(١)! فهل رأى أنّ لكلامه أثراً فوق أثر الوحي الإلهي؟! وبالجملة: ففساد هذا القول الفظيع والرأي الشنيع أوضح من أن يخفى على ذي مسكة، إلا أنّ هذا الفساد قد شاع على رغم علماء الإسلام وحفاظ شريعة سيّد الأنام.

وأما الكبرى: فلأنّ التحريف - على فرض وقوعه - إنّما وقع في غير آيات الأحكام، ممّا هو مخالف لأغراضهم الفاسدة - ولو احتمل كونها طرفاً للاحتمال - أيضاً - فلا إشكال في عدم تأثير العلم الإجمالي. ودعوى العلم بالوقوع فيها بالخصوص مجازفة واضحة.

ومنها^(٢): العلم الإجمالي بوقوع التخصيص والتقيد في العمومات والمطلقات الكتابيّة، والعلم الإجمالي يمنع عن التمسك بأصالة الظهور. ومنها^(٣): الخبر الناهية عن العمل بالكتاب^(٤) ومنها غير ذلك. ولقد أجاب عنها الأصحاب، فلا داعي للتعرّض لها. هذا كلّ ما يتعلّق بحجّة الظواهر.

عليه السلام. انظر شواهد التنزيل ١: ١٨٧/٢٤٣-٢٥٠.

(١) انظر صحيح البخاري ٩: ٧٧٤/٢١٦٩ كتاب الاعتصام بالسنة، باب كراهية الخلاف.

(٢) الدرر النجفة: ١٧١ سطر ٥٣.

(٣) هداية الأبرار: ١٥٥، الفوائد الطوسيّة: ١٩١-١٩٢.

(٤) الوسائل ١٨: ١٢٩، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

مبحث في حجية قول اللغوي

وَأَمَّا مَا يَتَعَلَّقُ بِتَشْخِصِ الظَّاهِرِ فَبَعْضُ الْمُبَاحِثِ مِنْهَا مُرْتَبِطٌ بِمُبَاحِثِ
الْأَلْفَافِ ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِمَا نَحْنُ فِيهِ فَالْعَمْدَةُ هُوَ دَعْوَى حُجِّيَّةِ قَوْلِ اللَّغْوِيِّ وَمَهَرَّةُ
الْفَنِّ .

وَقَدْ اسْتَدَلَّ عَلَى حُجِّيَّتِهِ : بِأَنَّ اللَّغْوِيَّ مِنْ أَهْلِ الْخُبْرَةِ ، وَبِنَاءِ الْعُقُلَاءِ
الرَّجُوعَ إِلَى أَهْلِ الصَّنَاعَاتِ وَأَصْحَابِ الْخُبْرَةِ فِي صَنَاعَاتِهِمْ وَمُورِدِ خَبَرِهِمْ ؛
فَإِنَّ رَجُوعَ الْجَاهِلِ إِلَى الْعَالَمِ ارْتِكَازِيٌّ ، وَبِنَاءُ الْعُقُلَاءِ عَلَيْهِ مِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ
وَلَا إِشْكَالَ يَعْتَرِيهِ ، وَالشَّارِعَ الصَّادِعَ لَمْ يَرُدَّ عَنْهُ ، فَيَتِمُّ الْقَوْلُ بِالْحُجِّيَّةِ .

كَمَا أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ فِي بَابِ التَّقْلِيدِ ، فَإِنَّهُ - أَيْضاً - مِنْ بَابِ رَجُوعِ الْجَاهِلِ
بِالصَّنْعَةِ إِلَى الْعَالَمِ بِهَا الَّذِي تَدُورُ عَلَيْهِ رَحَى سِيَاسَةِ الْمَدَنِ وَحَيَاةِ الْمُجْتَمَعِ ، كَمَا
لَا يَخْفَى .

هَذَا غَايَةُ مَا يُقَالُ فِي الاسْتِدْلَالِ عَلَى حُجِّيَّةِ قَوْلِ اللَّغْوِيِّ .

و أمّا الإجماع والانسداد فليسا بشيء .

و أمّا الجواب عن هذا الدليل :

أمّا أولاً : فبمنع كون اللّغويين من أهل خبريّة تشخيص الحقائق من المجازات ، وهذه كتبهم بين أيدينا ليس فيها أثر لذلك ، ولا يدعي لغويّ - فيما نعلم - أنّه من أهل الخبرة بذلك ، وإنّما هم يتفحصون عن موارد الاستعمالات .
لا يقال : الاستعمال يثبت بقول اللّغويّ ، فإنّه [من] أهل الخبرة بموارد الاستعمال ، وهو مع أصالة الحقيقة يتمّ المطلوب .

فإنّه يقال : الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، خلافاً للسيد المرتضى ^(١) رحمه الله .

و أمّا ثانياً : فعلى فرض كونه [من] أهل الخبرة ، فمجرد بناء العقلاء على العمل بقولهم لا ينتج ، إلّا أن ينضمّ إليه عدم ردع الشارع الكاشف عن رضاه ، وليس هاهنا كلام صادر من الشارع يدلّ على جواز رجوع الجاهل إلى العالم ، حتّى نتمسك بإطلاقه أو عمومه في موارد الشكّ ، وإنّما يجوز التشبّث ببناء العقلاء وعدم الردع فيما إذا أحرز كون بناء العقلاء في المورد المشكوك متصلاً

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١ : ١٣ .

السيد المرتضى : هو سيد المشايخ والفقهاء الإمام الكبير علم الهدى السيد المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الملقب بذي المجددين ، ولد سنة ٣٥٥ هـ وتلقّى علومه على يد الشيخ المفيد رضوان الله عليه وآخرين وأخذ عنه جملة من الأعلام كالشيخ الطوسي وسائر وأبوالصلاح وغيرهم ، له عدّة مصنفات في الفقه والأصول والكلام والتفسير وغيرها من العلوم . توفي سنة ٤٣٦ هـ . انظر روضات الجنات ٤ : ٢٩٤ ، تاريخ بغداد ١١ : ٤٠٢ ، الدرجات الرفيعة : ٤٥٨ .

بزمّن الشارع ولم يردع عنه، مثل بنائهم على العمل بخبر الواحد واليد وأصالة الصحة، فإنه لإشكال في اتصال عملهم في تلك الموارد إلى زمان الشارع، ولكن فيما إذا لم يكن كذلك أولم يحرز كونه كذلك لا يفيد مجرد بنائهم. وبناء العقلاء على العمل بقول أهل الصناعة ومهرة كل فن إنما هو أمر لبيّ لالفظ فيه^(١) كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك يتّضح لك الإشكال في حجية قول اللغوي^(٢)، وفي مثله لا يجوز التشبّث بما ذكر، كما لا يخفى على المتأمل.

ومن ذلك يمكن الخدشة - في باب التقليد أيضاً - في التمسك بهذا الدليل؛ لاحتمال أن يكون الاجتهاد - بهذا المعنى المتعارف في هذه الأزمنة - حادثاً بعد غروب شمس الولاية فداه مهجتي.

اللهمّ إلا أن يقال: إنه يظهر من أخبار أهل البيت أنّ الاجتهاد والفتوى كان في زمنهم وبين أجلّة أصحابهم أمراً معمولاً به، كما لا يبعد^(٣).

(١) فلا إطلاق فيه، ليمسك به في حجية قول اللغوي، لذا يقتصر منه على القدر المتيقن، وهو فيما عداه ممّا أحرز اتصاله مستمراً إلى زمن المعصوم عليه السلام. [منه قدس سره]

(٢) لعدم إحراز رجوع الناس إلى أهل صناعة اللغة في زمن المعصوم عليه السلام بحيث أحرز كون اتكائهم في العمل على قوله محضاً، كالراجع إلى الطبيب والفقير.

وأما الرجوع إليه لتشخيص المعنى اللغوي بمناسبة سائر الجمل - كما في رجوعنا إلى اللغة - فلا يكون محطّ البحث ولا مفيداً للمدعى، فصرف إثبات تدوين اللغة في تلك الأزمنة - بل صرف الرجوع إليها - لا يفيد. وبالجملة فرق بين الرجوع إليها وإلى الطبيب والفقير ونحوهما مما

لا نظر للمراجع في صنعتها، فتدبر. [منه قدس سره]

(٣) وقد اثبتنا ذلك في بحث الاجتهاد والتقليد، فراجع. [منه قدس سره]

مبحث في حجية الإجماع

قوله : الإجماع المنقول ^(١).

أقول : تحقيق المقام يتم برسم أمور :

الأمر الأول : الظاهر أن انسلاك الإجماع في سلك الأدلة وعده في مقابلها إنما نشأ من العامة ، وقد عرفوه بتعاريف :

فعن الغزالي : أنه اتفاق أمة محمد - صلى الله عليه وآله - على أمر من

الأُمور الدينية ^(٢).

(١) الكفاية ٢ : ٦٨ سطر ما قبل الأخير .

(٢) المستصفى ١ : ١٨١ .

الغزالي : هو الشيخ الكبير أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، ولد في طوس سنة ٤٥٠ هـ . وبدأ دراسته فيها على يد استاذه أحمد الرادكاني ، وبعدها انتقل إلى نيسابور وأخذ عن إمام الحرمين أبي المعالي الجويني ، انتقل إلى بغداد ، ثم قصد الشام بعد رجوعه من الحج ، ومنها رجع إلى بلده طوس . له عدة كتب أشهرها إحياء العلوم . توفي سنة ٥٠٥ هـ بالطابران ودفن فيها . انظر وفيات الأعيان ٤ : ٢١٦ ، الكنى واللقاب ٢ : ٤٥٠ ، روضات الجنات ٨ : ٧ .

وعن الرازيّ: أنّه اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمّد - صلى الله عليه وآله - على أمر من الأمور^(١).

وعن الحاجبيّ: أنّه اجتماع المجتهدين من هذه الأُمّة في عصر على أمر^(٢).

والظاهر أنّ مستندهم في حجّيته ما نقلوا عن النبيّ - صلى الله عليه وآله - (لا تجتمع أُمّتي على الضلالة)^(٣) ولعلّ الغزاليّ نظر إلى ظاهر الرواية فعرفه بما عرفه، والرازيّ وغيره لما رأوا أنّ ذلك ينافي مقصدهم الأصيل - من إثبات خلافة مشايخهم - أعرضوا عن تعريف الغزاليّ، مع أنّ الإجماع - بأيّ معنى كان - لم يتحقّق على خلافة أبي بكر؛ لمخالفة كثير من أهل الحلّ والعقد وأصحاب محمّد صلى الله عليه وآله^(٤).

وبالجملة: الإجماع عندهم دليل برأسه في مقابل الكتاب والسنة والعقل.

وأما عندنا فهو ليس دليلاً برأسه في مقابل السنة، بل هو عبارة عن قول

(١) المحصول في علم الأصول ٢: ٣.

(٢) شرح العضدي (المختصر المنتهى لابن الحاجب) ١: ١٢٢، مع اختلاف في الالفاظ.

الحاجبي: هو العلامة الشهير أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، يكنى بابن الحاجب، المالكي الكندي، ولد في (أسنا) - وهي بلدة صغيرة في صعيد مصر - سنة ٥٧٠هـ، توفي بالاسكندرية سنة ٦٤٦هـ، له عدة مؤلفات منها الامالي والكافية والشافية ومختصر الأصول وغيرها. انظر وفيات الاعيان ٣: ٢٤٨، الكنى واللقاب ١: ٢٤٤.

(٣) الدرر المنتشرة في الاحاديث المشتهرة: ١٨٠.

(٤) انظر العقد الفريد لابن عبدربه ٤: ٢٥٩-٢٦٠، شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١: ١٣١-١٣٤.

جماعة يُستكشف منه قول المعصوم - عليه السلام - أو رضاه .
وبالجملة : ماهو الحجة هو رايه - عليه السلام - وتدور الحجية مداره ،
سواء استكشف من اتفاق الكلّ ، أو اتفاق جماعة يستكشف منه ذلك ، وليس
نفس اجتماع الآراء حجة كما يكون عند العامة .

فتحصّل من ذلك : أنّ الإجماع - اصطلاحاً ومناطاً - عند العامة غيره عندنا .
والظاهر أنّ عدّ أصحابنا الإجماع في الأدلة لمحض تبعيّة العامة ، وإراءة أنّ
لنا - أيضاً - نصيباً من هذا الدليل ، فإنّ اتفاق الأئمة لما كان المعصوم أحدهم حجة
عندنا ، واتفاق أهل الحلّ والعقد لما يُستكشف منه قول الإمام - لطفاً أو حدساً أو
كشفاً عن دليل معتبر - حجة ، وإلّا لم يكن لنفس الإجماع واجتماع الآراء عندنا
استقلال بالدليّة .

و كثرة دعوى الإجماع من قدماء أصحابنا ، كابن زهرة^(١) في الغنية
والشيخ وأمثالهما ، إنّما هي لأجل تماميّة مناط الإجماع عندهم ؛ وهو العثور
على الدليل المعتبر الكاشف عن رأي الإمام ، ولا ينافي هذا الإجماع خلافيّة
المسألة ، كما يظهر من أصول الغنية^(٢) فراجع .

الأمر الثاني : أدلة حجّة خبر الثقة - من بناء العقلاء والكتاب والسنة -
لوثمت دلالتها إنّما تدلّ على حجّيته بالنسبة إلى الأمر المحسوس ،

(١) هو الإمام السيد عز الدين أبوالمكارم حمزة بن علي بن زهرة الحلبي ، من فقهاء الإمامية ، عالم
فاضل جليل القدر له مصنفات كثيرة منها كتاب الغنية والنكت . روضات الجنات ٢ : ٣٧٤ ،
تنقيح المقال ١ : ٣٧٦ .

(٢) الغنية - الجوامع الفقهية - ٥٤٢ : سطر ٢٨ .

أو الغير المحسوس الذي يعدّ عند العرف كالمحسوس لقربه إلى الحسّ، وفي المحسوس أيضاً - إذا كان المُخْبِر به أمراً غريباً غير عاديّ - تكون أدلّتها قاصرة عن إفادة حُجَّتِهِ؛ لعدم إحراز بناء العقلاء وقصور دلالة غيره عليها.

ومن ذلك يعرف أنّ نقل قول شخص الإمام بالسمع منه - عليه السلام - في زمان الغيبة الكبرى - إمّا بنحو الدخول في المجمعين مع عدم معرفة شخصه، أو معها - لا يعاباه، ولا دليل على حُجَّتِهِ.

وإن شئت قلت: احتمال تعمّد الكذب لا يُدفع بأدلة حُجَّة الخبر، كما أنّ أصالة عدم الخطأ - التي هي من الأصول العقلانيّة - لا تجري في الأمور الغريبة الغير العاديّة. فمن ادّعى أنّه تشرّف بحضوره لا يمكن إثبات دعواه بمجرد أدلة حُجَّة خبر الواحد، إلّا أن تكون في البين شواهد ودلائل أخرى (١).

الأمر الثالث: أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد بالنسبة إلى الكاشف حجة إذا كان له أثر عمليّ، وأمّا بالنسبة إلى المنكشف فليس بحجة، فإنّه أمر غير محسوس اجتهاديٌّ ولا تنهض أدلّة حُجَّتِهِ على ذلك.

وما قيل: إنّ كان غير محسوس إلّا أنّ مبادئه محسوسة، كالإخبار بالعدالة والشجاعة (٢).

فیرد عليه: أنّ العدالة والشجاعة وأمثالهما من المعقولات القريبة من الحسّ، مع أنّ العدالة تثبت بحسن الظاهر تعبدّاً بحسب الدليل الشرعيّ،

(١) ولهذا ورد الأمر بتكذيب مدعي الملافة. [منه قدس سره]

(٢) نهاية الأفكار: القسم الأول من الجزء الثالث: ٩٧، در الفوائد ٢: ٤٠-٤١.

فتصير من الأمور التي تُقبل الشهادة بالنسبة إليها، وأمّا الكشف عن رأي الإمام من قول المجمعين فليس سبيله كسبيلها؛ لأنّ للنظر والاجتهاد فيه مجالاً واسعاً.

الرابع: بما ذكرنا في بعض المقدمات يعرف موهونة الإجماع على طريقة الدخول.

وأمّا على طريقة اللطف فهو - أيضاً - كذلك؛ لممنوعة قاعدته.

وأمّا الحدس برأي الإمام ورضاه - بدعوى الملازمة العادية بين اتفاق الرؤوسين على شيء وبين رضا الرئيس به ^(١) - فهو قريب جداً؛ ضرورة أنّ من ورد في مملكة، فرأى في كلّ بلد وقرية وكورة ^(٢) وناحية منها أمراً رائجاً بين أجزاء الدولة - كقانون النظام مثلاً - يحدس حدساً قطعياً بأنّ هذا قانون المملكة، ومّا يرضى به رئيس الدولة.

فلايصغى إلى ما أفاد بعض محققي العصر رحمه الله - على ما في تقارير بحثه - : من أنّ اتفاقهم على أمر: إن كان نشأ عن تواطنهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين إجماع الرؤوسين ورضا الرئيس مجال، وأمّا إذا اتفق الاتفاق بلا تواطؤ منهم فهو ممّا لا يلزم عادة رضا الرئيس، ولا يمكن دعوى الملازمة ^(٣) انتهى.

فإنه من الغرائب؛ ضرورة أولوية إنكار الملازمة في صورة تواطنهم على

(١) نهاية الأفكار - القسم الأوّل من الجزء الثالث: ٩٧ سطر ٢٠-٢٥.

(٢) كورة: هي البقعة التي تجتمع فيها المساكن والقرى. قال أحمد بن فارس: والكورة: الصقّ؛ لأنّه يدور على ما فيه من قرى. معجم مقاييس اللغة ١٤٦:٥ كور.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٥٠-١٥١.

شيء؛ لإمكان أن يكون تواطؤهم عليه معللاً بأمر غير ماهو الواقع، وأما مع عدمه فلا احتمال في البين، ويكشف قطعاً عن الرضا.

هذا، كما أن دعوى^(١) كشف اتّفاقهم - بل الاشتهار بين متقدّمي الأصحاب - عن دليل معتبر قريبة جداً.

فمناط حجّة الإجماع - على التحقيق - هو الحدس القطعي برضا الإمام، أو الكشف عن دليل معتبر لم نعثر عليه.

إن قلت: دعوى الكشف عن الدليل المعتبر عند المجمعين وإن كانت قريبة^(٢) لكن يمكن أن يكون الدليل المنكشف دالاً عندهم على الحكم المفتى به، لا عندنا؛ لاختلاف الأنظار في فهم الظهورات.

قلت: كلا، بل الدعوى: أنّه كشف عن دليل لو عثرنا عليه لفهمنا منه ذلك أيضاً، ألا ترى لو اتفقت فتوى الفقهاء على حكم مقيّد، ويكون ما بأيدينا من الأدلة هو المطلق، نكشف قطعاً عن وجود قرينة أو مخصّص له، كما أنّه لو اتّفقت فتواهم على إطلاق [و] دلّ الدليل على التخصيص والتقييد لم نعمل

(١) فوائد الأصول ٣: ١٥٠-١٥١.

(٢) بل الكشف عن الدليل المعتبر اللفظي بعيد، لبعد عثور أرباب الجوامع - كالكليني والصدوق والشيخ - على رواية قابلة للاعتماد عليها وعدم نقلها، بل امتناع ذلك عادة، واحتمال وجدانهم في كتاب وفقدانه أبعد.

بل الإجماع أو الشهرة القديمة - لو تحقّقاً - فالفقيه يحدس بكون الفتوى معروفة في زمن الائمة والحكم ثابتاً، بحيث لا يرون أصحاب الأصول والكتب حاجة إلى السؤال من الإمام عليه السلام فلم يسألوا لاشتهاره ووضوحه من زمن الرسول عليه السلام فلم يحدّثوا برواية دالة عليه، وهذا ليس ببعيد. [منه قدس سره]

بهما، أو على خلاف ظاهر نرفع اليد عنه بمجرد فتواهم، ولا يمكن أن يقال: إنَّ الناس مختلفون في فهم الظواهر.

وبالجملة: فاتفقهم على حكم يكشف عن الدليل المعتبر الدالّ عليه.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنَّ الحاكي للإجماع إنَّما تكون حكايته عن الكاشف معتبرة ومشمولة لأدلة حجية خبر الواحد، وحينئذ لو حصل تمام السبب بنظر المنقول إليه - لأجل الملازمة الواقعية عنده بين قولهم ورأي الإمام - فياخذه، وإلا احتيج إلى ضمّ ما يكون به تمام السبب من القرائن وضمّ فتوى غيرهم.

هذا، ومّا ذكرنا يعرف حال التواتر المنقول أيضاً.

مبحث في حجية الشهرة الفتوائية

قوله : ممّا قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ... إلخ ^(١) .
اعلم أنّ الشهرة في الفتوى قد تكون من قدماء الأصحاب إلى زمن
الشيخ أبي جعفر الطوسي - رحمه الله - وقد تكون من المتأخّرين عن زمانه :
أمّا الشهرة المتأخّرة فإنّما هي في التفريعات الفقهيّة ، وليست بحجّة ، ولا
دليل على حجّيتها .

وما استدلّ لها - من فحوى أدلّة حجية خبر الواحد ، أو تنقيح المناط ،
أو تعليل آية النّبأ ، أو دلالة المقبولة أو تعليلها عليها - مخدوش كلّّه .

و أمّا الشهرة المتقدّمة - وهي التي بين أصحابنا الذين كان ديدنهم ضبط
الأصول المتلقّاة من الأئمّة في كتبهم بلا تبديل وتغيير ، وكان بناؤهم على ضبط
الفتاوى الماثورة خلفاً عن سلف إلى زمن الأئمّة الهادين ، وكانت طريقتهم في

الفقه غير طريقة المتأخرين ، كما يظهر من أوّل كتاب المبسوط ^(١) - فهي حجة ، فإذا اشتهر حكم بين هؤلاء الأقدمين وتُلْقِي بالقبول يكشف ذلك عن دليل معتبر .

وبالجملة : في مثل تلك الشهرة مناط الإجماع ، بل الإجماع ليس إلّا ذاك . فالشهرة المتأخّرة كإجماعهم ليست بحجة ، والشهرة المتقدّمة فيها مناط الإجماع .

ويمكن أن يستدلّ على حجّيتها بالتعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة ؛ حيث قال : (ينظر إلى ما كان من روايتهم ^(٢) عنّا في ذلك الذي حكما به ، المجمع عليه بين أصحابك ، فيؤخذ به من حكمهما ^(٣)) ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه ^(٤)) ضرورة أنّ الشهرة بين

(١) قد راجعنا الكتب التي كانت مؤلّفة قبل ولادة الشيخ أو قبل زمان تأليف المبسوط كالمراسم وكتب المفيد والسيد علم الهدى ، فلم نجد ما أفاد الشيخ الطوسي ؛ لوضوح عدم كونها متون الأخبار ، واختلاف ألفاظها معها ، وبعضها مع بعض . نعم بعض كتب الصدوق كذلك .

والظاهر صحّة كلامه بالنسبة إلى الطبقة السابقة عن طبقة أصحاب الكتب الفتوائية ، فلا يبعد أن يكون بناء تلك الطبقة على نقل الروايات المطابقة لفتواهم ، أو نقل ألفاظها بعد الجمع والترجيح والتقييد والتخصيص ، كما لا يبعد أن يكون « فقه الرضا عليه السلام كذلك ، وقريب منه كتاب « من لا يحضر » [منه قدّس سرّه]

(٢) في المصدر : روايتهما .

(٣) في المصدر : حكما .

(٤) الفقيه ٣ : ٦ / ٢ باب ٩ في الاتفاق على عدلين في الحكومة ، الوسائل ١٨ : ٧٥ / ١ باب ٩ من

أبواب صفات القاضي .

الأصحاب في تلك الأزمنة - بحيث يكون الطرف الآخر قولاً شاذّاً مُعرّضاً عنه بينهم، وغير مضرّ بإجماعهم عرفاً؛ بحيث يقال: إنّ الجمع عليه بين الأصحاب ذلك الحكم، والقول الشاذّ قول مخالف للمجمع عليه بينهم - لاشبهة في حجّيتها واعتبارها وكشفها عن رأي المعصوم، وهذا هو الإجماع المعتبر الذي يقال في حقّه: إنّّه لا ريب فيه (١).

إن قلت: إنّ الاستدلال بهذا التعليل ضعيف؛ لأنّه ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يُتعدّى عن موردها، فإنّ المراد من قوله: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) إنّ كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحّ حمل قوله: (ممّا لا ريب فيه) عليه بقول مطلق، بل لا بدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية؛ لأنّه يعتبر في الكبرى الكلية صحّة التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما في قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فإنّه يصحّ أن يقال: لا تشرب المسكر، بلا ضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة

هو عمر بن حنظلة أبو صخر العجلي الكوفي، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وقد مدحه الإمام الصادق عليه السلام في عدّة روايات. انظر معجم رجال الحديث ١٣: ٢٧، تنقيح المقال ٢: ٣٤٢.

(١) فحيثنذ لا دليل على حجّية مجرد الشهرة الفتوائية لو لم يحدس منها قول الإمام عليه السّلام أي لا دليل على حجّية الشهرة التي [هي] من الأدلّة الظنيّة. [منه قدّس سرّه]

إلى مايقابله، وإلا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين، وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبىّ عن أن يكون من الكبرى الكلّية التي يصحّ التعديّ عن موردها.

قلت: نعم، هذا ما أفاده بعض مشايخ العصر على ما في تقريراته^(١) لكن يرد عليه: أنّ التعليل ينطبق على الكبرى الكلّية، ويجوز التعديّ عن موردها، لكنها ليست بهذه التوسعة التي أفادها حتّى ترتّب عليها التوالي الفاسدة، بل الكبرى: هي ما يكون بلاريب بقول مطلق عرفاً، ويعدّ طرفه الآخر الشاذّ النادر الذي لا يُعابّه، ولهذا عدّ مثل تلك الشهرة بالمُجمّع عليه بين الأصحاب؛ لعدم الاعتداد بالقول المخالف الشاذّ.

بل يمكن أن يقال: إنّ عدم الريب ليس من المعاني النسبيّة الإضافيّة؛ حتّى يقال: لاريب فيه بالنسبة إلى مايقابله، بل هو من المعاني النفسيّة التي لا تقبل الإضافة.

وبالجملة: كلّ ما لاريب فيه عند العرف، وكان العقلاء لا يعتنون باحتمال خلافه، يجب الأخذ به، ولا شبهة في عدم ورود النقوض والتوالي الفاسدة التي ذكرها عليه.

فنحصل ممّا ذكرنا: أنّ مثل تلك الشهرة - التي بين قدماء أصحابنا الذين كان بناؤهم على ذكر الأصول المتلقاة خلفاً عن سلف، دون التفريعات

(١) فوائد الأصول ٣: ١٥٤.

الاجتهادية - حجة ، وفيها مناط الإجماع .

وأما الشهرة في التفريعات بل الإجماع فيها - كالشهرات والإجماعات من زمن الشيخ إلى زماننا - فليست بحجة ، ولادليل على اعتبارها ، فإن في التفريعات سعة ميدان الاجتهاد والآراء ، فتدبر جيداً .

مبحث في حجية خبر الواحد

قوله : من أهمّ المسائل الأصولية... إلخ^(١).

قد عرفت في مباحث التجريّ ميزان الافتراق بين المسائل الأصولية والفقهية، فراجع^(٢).

في موضوع علم الأصول

والذي ينبغي التعرّض له هاهنا هو : أنّه قد استقرّ رأي محقّقي علماء الأصول قديماً وحديثاً إلى قريب من عصرنا على أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة بعنوانها - أي الحجّة في الفقه -^(٣) والمسائل الأصولية هي التي تبحث

(١) الكفاية: ٢: ٧٨ سطر ٧.

(٢) انظر صفحة رقم: ٤٤-٤٥.

(٣) القوانين ١: ٩ سطر ٢٢-٢٣، فرائد الأصول: ٦٧ سطر ٨٠٧، مقالات الأصول ١: ٩ سطر ٢٣

إلى السطر الأخير.

عن عوارض الحجّة الذاتية .

ولقد أوردوا على هذا الإشكال المشهور : من خروج معظم المسائل عن علم الأصول ، كمباحث حجّة الخبر الواحد والشهرة والظواهر ، ومسائل التعادل والترجيح ^(١) إلى غير ذلك ؛ وذلك لأنّ البحث فيها عن الحجّة ، وهو من المبادئ لا المسائل .

وتصدّى العلامة الأنصاريّ - قدّس سرّه - للجواب في مبحث حجّة الخبر الواحد : بأنّ البحث فيه عن ثبوت السنّة به ، وهو من العوارض ^(٢) .

ورده المحقّق الخراساني - رحمه الله - : بأنّ الثبوت الواقعيّ مفاد كان التامّة ، وهو من المبادئ ، والثبوت التعبديّ من عوارض الخبر الحاكي ^(٣) .

وقد تصدّى بعض أعظم العصر - على ما في تقارير بحثه - للذبّ عن الشيخ : بأنّ البحث في حجّة الخبر إنّما هو عن انطباق السنّة على مؤدّى الخبر وعدم انطباقها ، وهذا لا يرجع إلى البحث عن وجود السنّة ولا وجودها ، بل يكون البحث عن عوارضها ؛ بداهة أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة له ، كالبحث عن وجود الموضوع في زمان أو مكان ^(٤) .

وفيه : أنّ الخبر الحاكي - على فرض مطابقته للواقع - إنّما هو عين السنّة ، ونسبتها إليه نسبة الكلّي إلى الفرد ، لا العارض إلى المعروف ، وعلى فرض

(١) الفصول : ١١ ، الكفاية ١ : ٦٠-٥ ، درر الفوائد ١ : ٤-٣ .

(٢) فرائد الأصول : ٦٧ سطر ٥-٦ .

(٣) الكفاية ١ : ٦-٩ .

(٤) فرائد الأصول ٣ : ١٥٧ .

عدم المطابقة تكون نسبتها التباين . وقياسه بكون الشيء في الزمان والمكان مع الفارق ؛ ضرورة عارضية مقولتي الاين والنتي .

وبالجملة : بعد اللتيا والتي استقر رأي أكثر المتأخرين قراراً عن هذا الإشكال على أن موضوع علم الأصول ليس الأدلة لابعنوانها ولا بذاتها بل ربّما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاصّ واسم مخصوص ، فموضوع علم الأصول عبارة عن أمر كليّ مبهم منطبق على موضوعات مسائله المشتتة^(١) .

ولما كان المرضي^(٢) هو قول المشهور : - من كون موضوعه هو الحجّة في الفقه - لابدّ من تحقيق الحال ؛ حتّى يتضح الأمر ويرتفع الإشكال ، وذلك يتوقّف على بسط من الكلام ، فنقول :

الأعراض الذاتية - التي يبحث في العلم عنها - أعمّ من الأعراض الخارجيّة والأعراض التحليليّة ، بداهة أنّ في كثير من العلوم لم تكن الأعراض اللاحقة لموضوعاتها إلّا من قبيل التحليليّة ، ألا ترى أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود ، أو الوجود بما أنّه موجود ، ومباحثه هي تعييناته التي هي المهيّات ، ولم تكن نسبة المهيّات إلى الوجود نسبة العرض الخارجيّ إلى الموضوع ، بل العرضيّة والمعرضيّة إنّما هي بتحليل من العقل ، فإنّ المهيّات بحسب الواقع تعيينات الوجود ، ومتّحدات معه ، ومن عوارضه التحليليّة فإن قيل : الوجود

(١) الكفاية ٦ : ١ سطر ٣-١ ، درر الفوائد ١ : ٤ ، فوائد الأصول ١ : ٢٩ .

(٢) قد حققنا في [مناهج الوصول] ما هو المرضيّ عندنا فعليه يسقط ما في هذه الأوراق [منه عفي عنه] .

عارض المهية ذهنًا، صحيح، وإن قيل: المهية عارض الوجود فإنها تعينه، صحيح، حتى قيل: «من وتو عارض ذات وجوديم».

وإن شئت زيادة تحقيق لذلك، فاعلم: أن العرض له اصطلاحان:

أحدهما: ماهو المتداول في علم الطبيعي، والمقولات العشر، وهو مقابل الجوهر، وهو الحال في المحل المستغني.

وثانيهما: ماهو مصطلح المنطقي في باب الكلّيات، وهو الخارج المحمول على الشيء؛ أي ماهو متحد مع المعروض في الخارج، ومختلف معه في التحليل العقلي، وماخوذ على نحو اللابشرية.

والذاتية والعرضية في هذا الاصطلاح تختلف بحسب الاعتبار، بخلافهما في الاصطلاح الأول؛ فإنهما أمران حقيقيّان غير تابعين للاعتبار، مثلاً إذا لوحظ الحيوان والناطق من حيث كونهما جزأين للماهية الإنسانية، فهما جنس وفصل وذاتيان للمهية، وإذا لوحظا من حيث اختلافهما في العقل واتحادهما في الخارج، يقال: كلّ منهما عارض للآخر، فالجنس عرض عامّ، والفصل عرض خاصّ، وبهذا الاعتبار كلّ من الوجود والماهية عارض للآخر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن موضوع علم الأصول هو الحجة في الفقه، فإنّ الفقيه لما رأى احتياجه في علمه إلى الحجة توجه إليها، وجعلها وجهة نفسه، وتفحص عن تعييناتها التي هي الأعراض الذاتية التحليلية لها المصطلحة في باب الكلّيات الخمس، فالحجة بما هي حجة موضوع بحثه وعلمه، وتعييناتها - التي هي الخبر الواحد والظواهر والاستصحاب وسائر المسائل

الأصولية - من العوارض الذاتية لها بالمعنى الذي ذكرنا، فعلى هذا يكون البحث عن حجّة الخبر الواحد وغيره بحثاً عن العرض الذاتي التحليلي للحجّة، وتكون روح المسألة أنّ الحجّة هل هي متعيّنة بتعيّن الخبر الواحد، أم لا؟

وبالجملة: بعدما يعلم الأصولي أنّ لله - تعالى - حجّة على عباده في الفقه، يتفحص عن تعيّناتها التي هي العوارض التحليلية لها، فالموضوع هو الحجّة بنعت اللا بشرطية، والمحمولات هي تعيّناتها.

وأما انعقاد البحث في الكتب الأصولية بأنّ الخبر الواحد حجّة، أو الظاهر حجّة، وأمثال ذلك، فهو بحث صوريّ ظاهريّ لسهولة، كالبحث في الفلسفة عن أنّ النفس أو العقل موجودان، مع أنّ موضوعها هو الوجود، وروح البحث فيها: أنّ الوجود متعيّن بتعيّن العقل أو النفس أو الجوهر أو العرض.

هذا، مع أنّه لو كان البحث في حجّة الخبر الواحد هو بهذه الصورة، فأوّل ما يرد على الأصوليين: أنّ الحجّة لها سمة المحمولية لا الموضوعية، كما أنّ هذا الإشكال يرد على الفلاسفة أيضاً، ونسبة الغفلة والذهول إلى أئمة الفنّ والفحول غفلة وذهول.

بل لنا أن نقول: إنّ الموضوع - في قولهم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية^(١) - ليس هو الموضوع المصطلح في مقابل المحمول،

(١) الشمسية: ١٤ سطر ١٣-١٤، الشواهد الربوبية: ١٩.

بل الموضوع ماوضع لينظر في عوارضه وحالاته، وماهو محطّ نظر صاحب العلم.

ولا إشكال في أنّ محطّ نظر الأصوليّ هو الفحص عن الحجّة في الفقه، ووجدان مصاديقها العرضيّة وعوارضها التحليليّة، فالمنظور إليه هو الحجّة لا الخبر الواحد، فافهم واغتنم.

وبما ذكرنا يرتفع الإشكال، وتنسلك مسائل حجّية الخبر الواحد وغيرها في المسائل الأصوليّة، مع التحفظ على موضوع العلم بما يراه المحقّقون. و أمّا على ما التزم به المتأخّرون - مضافاً إلى عدم الداعي إليه إلاّ الفرار من الإشكال، وإلى ورود عار عظيم عليهم من الجهل بموضوع علمهم، فكأنّهم يبحثون في أطراف المجهول والمبهم - يرد عليهم: أنّه لاجماع بين موضوعات المسائل الأصوليّة، فأيّ جامع يتصوّر بين الاستصحاب - مثلاً - والظواهر، إلاّ بالالتزام بتكلفات باردة؟!!

ويرد عليهم أيضاً: أنّه بناءً على ما التزموا يصير موضوع علمهم مختلفاً حسب اختلاف المسالك في حجّية شيء وعدمها، فمن يرى حجّية الخبر الواحد لا بدّ له من تصوّر جامع بينه وبين غيره من المسائل، ومن يرى عدم حجّيته لا بدّ له من تصوّر جامع بين ماعداه، بحيث يخرج الخبر الواحد عنه. و أمّا إذا كانت الحجّة - بعنوانها - موضوعاً، فهي محفوظة، ولا تختلف بالزيادة والنقص في الحجج، كما لا يخفى.

إن قلت: هب أنّ البحث عن الحجّية - في مسائل حجّية الظواهر

والخبر الواحد والاستصحاب وأمثالها مما يبحث عن حجيتها - يرجع إلى ما ذكرت، ولكن أكثر المسائل الأصولية لم يكن البحث فيها عن الحجية أصلاً، مثل مسألة اجتماع الأمر والنهي، ومقدمة الواجب، ومسائل البراءة والاشتغال، وغيرها مما لا اسم للحجية فيها ولا رسم، فلامحيص فيها عن الالتزام بما التزم به المتأخرون.

قلت: كلاً، فإن المراد من كون موضوع علم الأصول هو الحجة في الفقه: أن الأصولي يتفحص عما يمكن أن يحتاج به في الفقه، سواء كان الاحتجاج لإثبات حكم أو نفيه، كحجية خبر الثقة والاستصحاب وأمثالهما، أو لإثبات العذر أو قطعه، كمسائل البراءة والاشتغال.

وتفصيل ذلك: أن المسائل الأصولية: إما [أن] تكون من القواعد الشرعية التي تقع في طريق الاستنباط، كمسألة حجية الاستصحاب، وحجية الخبر الواحد بناءً على ثبوت حجيته بالتعبّد.

وإما أن تكون من القواعد العقلائية، كحجية الظواهر، والخبر الواحد بناءً على ثبوت حجيته ببناء العقلاء.

وإما من القواعد العقلية التي تثبت بها الأحكام الشرعية، كمسائل اجتماع الأمر والنهي ومقدمة الواجب والضد من العقليات.

وإما من القواعد العقلية لإثبات العذر وقطعه، كمسائل البراءة والاشتغال.

وكل ذلك مما يحتاج به الفقيه: إما لإثبات الحكم ونفيه عقلاً أو تعبداً،

أو لفهم التكليف الظاهريّ، وليس مسألة من المسائل الأصوليّة إلّا ويحتجّ بها في الفقه بنحو من الاحتجاج، فيصدق عليها أنها الحجّة في الفقه، تدبّر.

أدلة عدم حجية خبر الواحد

في الاستدلال بالكتاب على عدم حجية خبر الواحد

قوله : واستدلّ لهم بالآيات الناهية (١) ...

أقول : الآيات الناهية بعضها مربوط بالأصول الاعتقادية، مثل قوله - تعالى - : ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٢) وبعضها أعمّ، مثل قوله - تعالى - : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (٣) فإنّه في سياق الآيات الناهية عن الأمور الفرعية، فلا يختص بالأصول لولا اختصاصه بالفروع .

والتحقيق في الجواب عنه : مضافاً إلى عدم إباطه عن التخصيص ، وإن كانت الآيات الأولية آية عنه - أنّ الاستدلال به مستلزم لعدم جواز الاستدلال

(١) الكفاية ٢ : ٧٩ سطر ٨ - ٩ .

(٢) يونس : ٣٦ .

(٣) الإسراء : ٣٦ .

به، وما يلزم من وجوده العدم غير قابل للاستدلال به.

بيان ذلك: أن قوله: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ قضية حقيقية، تشمل كل ما وجد في الخارج ويكون مصداقاً لغير العلم، مع أن دلالة نفسها على الردع عن غير العلم ظنية لا قطعية، فيجب عدم جواز اتباعها بحكم نفسها. وبالجملة: إذا لم يجز اتباع غير العلم لم يجز اتباع ظاهر الآية؛ لكونه غير علمي، والفرض شمولها لنفسها لكونها قضية حقيقية.

فإن قلت: الآية الشريفة لا تشمل نفسها؛ لعين هذا المحذور الذي ذكرت. وبعبارة أخرى: إن الآية مخصصة عقلاً، للزوم المحال لولا التخصيص.

قلت: كما يمكن رفع الاستحالة بما ذكر، يمكن رفعها بالالتزام بعدم شمولها لمثل الظواهر؛ أي ما قام الدليل على حجيتها، فتخصص الآية بالظنون التي هي غير حجة، ولا ترجيح، بل الترجيح لذلك، فإن الغرض من إلقاء الآية الشريفة هو الردع عن اتباع غير العلم، ولا يمكن رادعية الآية إلا أن تكون مفروضة الحجية عند المتخاطبين، ولا وجه لحجيتها إلا كونها ظاهرة في مفادها، ومورداً لبناء العقلاء على العمل بها لأجل الظهور، فالآية لا تشمل ما كان من قبيلها من الظنون الخاصة.

فتحصل مما ذكر: أن الآية لا تصلح للرادعية عن مثل الخبر الواحد. هذا، وقد تصدّى بعض أعظم العصر - على ما في تقارير بحثه - للجواب عنها بما حاصله:

أن نسبة الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد إلى الآيات نسبة الحكومة،

لا التخصيص لكي يقال : إنها آية عنه ، فإن تلك الأدلة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف ، وجعل الخبر محرزاً للواقع ؛ لكون حاله حال العلم في عالم التشريع . هذا في غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الواحد .

و أما السيرة فيمكن أن يقال : إن نسبتها إليها هي الورد ، بل التخصّص ، لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن ؛ لعدم التفاتهم إلى احتمال المخالفة للواقع ، فالعمل به خارج بالتخصّص عن العمل بالظن ، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عنها ؛ فإنّه - مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات - يلزم منه الدور المحال ؛ لأنّ الردع عن السيرة بها يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصّصة لعمومها ، وعدم التخصّص يتوقف على الرادعية .

وإن منعت عن ذلك فلا أقلّ من كون السيرة حاكمة على الآيات ، والمحكوم لا يصلح أن يكون رادعاً للحاكم ^(١) انتهى .

اقول : أما قضية إباء الآيات عن التخصيص فقد عرفت أنّ قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ^(٢) الذي هو عامّ قابل للتخصيص ، وماليس بقابل له هو الآيات المربوطة بالأصول الاعتقادية ، فراجع .

و أما حديث الحكومة فلا أصل له ؛ فإنّ الأخبار على كثرتها لم يكن لسانها لسان الحكومة ، مع أنّ الحكومة متقوّمّة بلسان الدليل .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٦٠ وما بعدها .

(٢) الإسراء : ٣٦ .

إن قلت : قوله : (العُمريُّ ثقةٌ ، فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي ، وما قال لك عني فعني يقول ، فاسمع له وأطعه ، فإنه الثقة المأمون) ^(١) له نحو حكومة على الآيات ، فإنّ لازمه إلقاء احتمال الخلاف .

قلت : كلاً ، فإنّ لسان الحكومة غير ذلك ؛ لأنّ غاية مفاد الرواية هو وجوب اتباع العُمريِّ لوثاقته ، وأمّا أنّ ما أخبر به هو المعلوم ، حتّى خرج عن اتباع غير العلم ، فلا .

وبالجملة : الحكومة والتخصيص مشتركان في النتيجة ، ومفترقان في اللسان ، ولسان الأدلة ليس على نحو الحكومة .

وأما قضية ورود السيرة العقلية عليها ، أو التخصّص ، فهي ممنوعة ، فإنّ كون العمل بالخبر عندهم من العمل بالعلم ممنوع ؛ ضرورة وضوح عدم حصول العلم من الخبر الواحد .

ولوسلّم غفلتهم عن احتمال الخلاف ، لم يوجب ذلك تحقّق الورود ^(٢)

(١) الكافي ١ : ٣٣٠ / ١ ياب في تسمية من رآه عليه السلام ، الوسائل ١٨ : ١٠٠ / ٤ باب ١١ من أبواب صفات القاضي . مع اختلاف يسير .

(٢) وإن اشتهيت بيان الورود ، فيمكن تقريره بوجهين :

أحدهما : أن يقال : إنّ المراد من قوله تعالى : (لاتقفُ ما ليس لك به علم) ليس هو العلم الوجداني ؛ للزوم تعطيل أكثر الأحكام ، أو ورود التخصيص الأكثرى المستهجن عليه ، كما أنّ المراد بحرمة القول بلا علم ، أو حرمة الفتوى والقضاء كذلك ليس العلم الوجداني ، فحيثُذ يكون معناه : لاتقف ما ليس لك به حجة ، فتكون أدلة حجية الخبر الواحد واردة عليه ؛ لإحداث الحجة بالتعبّد .

وثانيهما : أن يقال إنّ بعد تمامية حجية الخبر الواحد يكون الاتكال في العمل به على القطع

أو التخصّص، فإنّ موردهما هو الخروج عن الموضوع واقعاً، لا عند المخاطب. والفرق بينهما: أنّ الورود يكون مع إعمال التعبد، والتخصّص لا يكون كذلك ومانحن فيه لا يكون الخروج واقعياً، بل عند المخاطب. نعم يمكن دعوى عدم صلاحية الأدلة للردع عمّا هو مورد السيرة: إمّا لعدم التفاتهم إلى مخالفة الخبر للواقع، فلا يردع العقلاء بتلك العمومات، بل لا بدّ من التصريح بالردع، وإمّا لدعوى انصراف الأدلة عن الظنّ الذي هو حجة.

وأمّا حديث حكومة السيرة - على ما أفاد أخيراً - فهو أسوأ حالاً من حكومة سائر الأدلة، فإنّ السيرة لالسان لها، وإنّما هي عمل خارجي، والحكومة إنّما هي بين ظواهر الأدلة ومفادها اللفظي.

وأمّا قضية الدور فمضافاً إلى عدم كونه دوراً مصطلحاً - لعدم التوقّف بمعنى تقدّم الموقوف عليه على الموقوف؛ ضرورة عدم تقدّم الرادعية على عدم المخصّصة، ولا العكس - أنّ الرادعية تتوقّف على عدم المخصّص، وهو حاصل؛ إذ لا مخصّص في البين جزمًا؛ لأنّ النواهي الرادعة حجة في العموم، ولا بدّ من رفع اليد عنها بحجة أقوى، ولا حجة للسيرة بلا إمضاء الشارع، فالرادع

بحجّته، والخبر وإن كان ظنيّاً من حيث الكشف عن الواقع، لكن حجّته قطعية، والمكلف يتبع قطعه، لا ظنّه؛ لأنّ اتكاله ليس إلّا على الحجة المقطوعة، فلا يشمل قوله: (لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)؛ لأجل أنّ ظاهر الكتاب - على فرض دلالة على لزوم اتباع الخبر - حجة قطعية؛ لأنّ العقلاء يحتجّون به قطعاً، وعدم ورود الردع عنه قطعاً، فينسلك اتباع الخبر في اتباع العلم بالتعبد، فيتم ميزان الورود. [منه عفي عنه]

رادع فعلاً، والسيرة حجة لو أمضاها الشارع، ولا إمضاء في البين مع هذه النواهي، بل الردع موجود متحقق.

فإن قلت: إن الشارع أمضاها قبل ورود الآيات، فالأمر دائر بين تخصيصها بها أو ردعها إياها، كالخاصّ المقدمّ العامّ المؤخّر؛ حيث يدور الأمر فيهما بين التخصيص والنسخ، ومع عدم الترجيح يستصحب حجّيتها.

قلت - مضافاً إلى أن التمسك بالاستصحاب الذي دليله أخبار الآحاد لا معنى له في المقام -: إنّنا لانسلم أن عدم الردع في أوائل البعثة يدلّ على الإمضاء، فإنّه إنّما يدلّ عليه لو انعقدت السيرة على العمل بالخبر الواحد في الأحكام الشرعيّة، كما انعقدت عليه في الأحكام العادية والعرفيّة، أو كان مظنةً لذلك، دون ما إذا انعقدت فيهما ولا تسري إلى الأحكام الشرعيّة.

و من المعلوم أنّه في أوائل البعثة - التي لم تنتشر أحكام الإسلام في البلاد، وإنّما كانت محدودة بين أشخاص معدودة، خصوصاً في مكّة المعظّمة قبل هجرته صلى الله عليه وآله إلى المدينة - لا يحتاج تلك العدة المعدودة من المسلمين إلى العمل بقول الثقة في الأحكام، بل كلّ حكم صادر عن النبيّ - صلى الله عليه وآله - كان بمسمع من الأصحاب في الجامع أو غيره، بل في أوائل هجرته في المدينة كان الأمر بتلك المثابة، كما لا يخفى.

فعدم الردع لعلّه لأجل عدم الاحتياج، وعدم لزوم نقض الغرض، ومع احتمال ذلك لا يدلّ على الإمضاء، كما لا يخفى.

ولعلّ الآيات الناهية صدرت في تلك الآونة؛ لغرض الردع عن السيرة

التي بينهم في العاديّات؛ لتلاّيسري إلى الشرعيّات. هذا حال الآيات.

في الاستدلال بالسنة على عدم حجية خبر الواحد

و أمّا السنة^(١) فهي مع كثرتها بين طوائف:

منها: ما تدلّ على عدم جواز الأخذ بالخبر، إلّا ما عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من قول رسول الله - صلى الله عليه وآله (٢) - ومن هذه الطائفة ما تدلّ على عدم جواز الأخذ إلّا بما يوافق القرآن (٣).

ولا يخفى أنّ هذه الطائفة لا معنى محصّل لها، إلّا إذا حملت على مورد التعارض، وتكون من سنخ الأخبار العلاجيّة؛ فإنّ الأخذ بالخبر الموافق

(١) ولا يخفى أنّ المثبت والمنكر لا بدّ [لهما] من دعوى تواتر الروايات، مع أن دعواه بعيدة بعد الرجوع إلى الروايات؛ لأن تواتر جميع الطبقات غير ثابت بل عدمه ثابت؛ لأنّ جميع الروايات ترجع إلى عدّة كتب لا يقطع الإنسان بعدم وقوع الخلط والاشتباه أو غيرهما فيها، فإثبات عدم الحجية بتلك الروايات ممّا لا يمكن.

ثمّ على فرض التواتر لا يكون ذلك إلّا إجمالياً، فلا بدّ من أخذ خص المضمون وهو المخالفة إمّا بالتباين، أو مع العموم من وجه؛ ضرورة أن المخالفة بغيرهما ليست مخالفة في محيط التقنين^(١) عرفاً، مع أنّ ورود التخصص والمقيّد للكتاب عنهم قطعي ضروري، فلا يمكن حمل الروايات عليها. [منه قدس سره]

(٢) الكافي ١: ٦٩/٢ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب ٢: ٢٢٢/٤ باب الكتمان، الوسائل ١٨: ٧٨ و ٨٠/١١ و ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٣) الكافي ١: ٦٩/٣ و ٤ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الوسائل ١٨: ٧٨ و ٧٩ و ٨٠ و ٨٦/١٠ و ١٢ و ١٤ و ١٥ و ١٩ و ٣٥ و ٣٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(١) غير واضحة في المخطوط ويمكن أن تقرأ المتقين.

للقرآن، أو بماله شاهد أو شاهدان منه، ليس أخذاً وعملاً بالخبر، بل هو أخذ وعمل بالكتاب. نعم لو حملت على مورد التعارض يكون لها معنى محصل، وعليه تكون من شواهد حجية الخبر الواحد.

ومنها: ما يدل على طرح غير الموافق^(١)، وهو يرجع إلى المخالف عرفاً.
ومنها: ما يدل على طرح الخبر المخالف للكتاب^(٢). ولا يخفى أنها آية عن التخصيص، مع ضرورة صدور أخبار مقيدة أو مخصصة للكتاب من رسول الله - صلى الله عليه وآله - والأئمة - عليهم السلام - فلا بد من حمل تلك الطائفة على المخالفة التباينية، أو الأعم منها ومن مخالفة العموم من وجه.
و صدور الأخبار المتباينة مع الكتاب من المخالفين لا يبعد، إذا كان على وجه الدس في كتب أصحابنا، فإن في دسها إحدى التيجتين لهم: إما تضعيف كتب أصحابنا وإسقاطها عن النظر، وإما التزلزل في اعتقاد المسلمين بالنسبة إلى أئمة الحق عليهم السلام.

(١) الكافي ١: ٦٩/٣ و٤ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الوسائل ١٨: ٧٨ و٧٩ و٨٠ و٨٦/

١٢ و١٤ و١٩ و٣٥ و٣٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكافي ١: ٦٩/٥١ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الوسائل ١٨: ٧٨ و٨٠ و٨٦/١٠ و١٩ و

٣٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

أدلة حجية خبر الواحد في الاستدلال بالكتاب على حجة خبر الواحد

آية النبأ

قوله ^(١): فمنها آية النبأ ^(٢) ...

ويمكن ^(٣) تقريب الاستدلال بوجه آخر: وهو أنه لافرق في شمول العام

(١) الكفاية ٢: ٨٣.

(٢) الحجرات: ٦.

لا يخفى أنه مع فرض المفهوم للآية الشريفة لاتدل على حجة خبر العادل مطلقاً؛ لأن التبيين لا يناسب الجزائية، فإن مجيء الفاسق بالنبأ مع وجوب تحصيل العلم للعمل غير مترتبين عقلاً ولا عرفاً، فلا بد من أن يكون ذلك كناية عن الإعراض عن خبر الفاسق وعدم ترتيب الاثر عليه، ومفهومه - على فرضه - ترك الإعراض، وهو أعم من كونه تمام الموضوع للعمل، فلا يستفاد منه كونه حجة بنفسه، كما لا يخفى. [منه قدس سره]

(٣) وهاهنا تقريبات أخرى:

منها: ما افاده الماتن ^(١)، ولا يخفى مخالفته لظاهر الآية.

لأفراده، بين كونها أفراداً ذاتيةً له، وبين كونها أفراداً عرضيةً إذا كانت بنظر العرف شموله لها بنحو الحقيقة، فكما أنَّ الأبيض صادق على نفس البياض لو فرضنا قيامه بنفس ذاته، كذلك إنَّه صادق على الجسم المتلبس به، مع أنَّ صدقه عليه عرضيٌّ تبعيٌّ لدى العقل الدقيق، لكنَّه حقيقة لدى العقل العادي والعرف.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ لعدم مجيء الفاسق بالخبر فرداً ذاتياً، هو عدم تحقُّق الخبر لامن الفاسق ولا من غيره، وأفراداً عرضيةً هي مجيء غيره به، فيكون صدق عدم مجيء الفاسق به على مجيء العادل به صدقاً عرضياً في نظر العقل، وصدقاً حقيقياً في نظر العرف، فيشمل العامُّ له كما يشمل الفرد الذاتي.

ومنها: ما أفاده بعض المحقِّقين (ب): من أنَّ الظاهر أنَّ الشرط هو المجيء مع متعلقه - أي مجيء الفاسق - فيكون الموضوع نفس النبا، ولمفهومه مصداقان: عدم مجيء الفاسق، ومجيء العادل، فلا يكون الشرط محقق الموضوع. وأمَّا إذا جعل الشرط نفس المجيء، ويكون الموضوع نبا الفاسق، يكون الشرط محقق الموضوع.

وفيه: أنَّ مفهوم «إن جاءك الفاسق نبياً» ليس إلا «إن لم يجثك الفاسق نبياً»، وأمَّا مجيء العادل فليس مفروضاً في المنطوق ولا المفهوم، فلا تدل الآية عليه مطلقاً.

مع أنَّ كون المفهوم ذا مصداقين - كما ذكره - لا يتوقف على جعل الشرط مجيء الفاسق، بل لو كان الشرط هو المجيء والموضوع هو خبر الفاسق، فلعدم مجيء خبره مصداقان، كما لا يخفى. لكن العمدة هو تفاهم العرف، وهو لا يساعد على ما ذكر. [منه قدس سره]

(١) الكفاية ٢: ٨٣ سطر ٤ - ٦.

(ب) نهاية الأفكار: القسم الأوَّل من الجزء الثالث: ١١١ - ١١٢.

فمفهوم قوله - تعالى - : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) هو إن لم يجثكم به فلا يجب التبين ، سواء جاء به العادل أولا . وإن ضم إلى ذلك أن ظهور القضايا السالبة إنما هو في سلب المحمول ، لاسلب الموضوع ، يصير المفهوم : إن جاءكم عادل بنأ فلا يجب التبين .

وبالجملة : مفهومها يدل على عدم وجوب التبين في خبر العادل : إما بإطلاقه ، وإما بالتعرض لخصوص خبره . هذا .

وفيه : أن الأمر في المثال والممثل متعاكسان بحسب نظر العرف ، فإن المثال الذي مثلت - من صدق الأبيض على البياض والجسم المتلبس به - يكون صدقه على الفرد الذاتي العقلي أخفى عند العرف من صدقه على الفرد العرضي ، بل يمكن أن يقال : إنه لا يصدق إلا على الثاني دون الأول عرفاً ، وإن كان الأمر عند العقل الدقيق على عكس ذلك .

وإما فيما نحن فيه والممثل ، لا يكون مجيء العادل بالخبر من مصاديق لامجيء الفاسق به عرفاً ، وإن فرض أن أحد الضدين مما ينطبق عليه عدم الضد الآخر ، ويكون مصدوقاً عليه بحسب اصطلاح بعض أكابر فنّ المعقول^(٢) لكنّه أمر عقلي خارج عن المتفاهم العرفي ، وأخذ المفاهيم إنما هو بمساعدة نظر العرف ، ولا إشكال في أنه لا يفهم [من] الآية الشريفة مجيء العادل به .

وإما قضية ظهور القضايا السالبة في سلب المحمول ، إنما هو في القضايا

(١) الحجرات : ٦ .

(٢) الاسفار : ٢ : ١١٤ .

اللفظية، وأما فيما نحن فيه فليس قضية لفظية في البين. تأمل.

ولو فرضنا كون المفهوم قضية لفظية أو في حكمها، لكانت ظاهرة في سلب الموضوع؛ ضرورة ظهور قوله: «إن لم يجيء فاسق نبأ» فيه، لاسلب المحمول. فتحصل ممّا ذكر: أنّه لإشكال في عدم دلالة الآية على المفهوم، وإنّما مفادها التبيّن في خبر الفاسق من غير التعرّض لخبر غيره.

هذا، ولقد تصدّى بعض أعظم العصر قدّس سرّه - على ما في تقارير بحثه - لبيان أخذ المفهوم من الآية بما لا يخلو عن خلط وتعسف.

و محصل ما أفاد: أنّه يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول، فإنّ مورده إخبار الوليد^(١) بارتداد بني المصطلق، فقد اجتمع في إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، وكون الخبر فاسقاً، والآية وردت لإفادة كبرى كلية؛ لتمييز الأخبار التي يجب التبيّن عنها عن غيرها، وقد علّق وجوب التبيّن فيها على كون الخبر فاسقاً، فيكون هو الشرط، لا كون الخبر واحداً، ولو كان الشرط ذلك لعلّق عليه؛ لأنّه ياطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرّض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق، كاشف عن انتفاء التبيّن في خبر غير الفاسق.

ولا يتوهم أنّ ذلك يرجع إلى تنقيح المناط، أو إلى دلالة الإيماء، فإنّ

(١) الوليد: هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي، أمه أروى بنت كرز بن ربيعة أم عثمان بن عفان، ولاء عثمان الكوفة وعزله بسعيد بن العاص، توفي بالرقعة ودفن بالتليح. أنظر اسد الغابة ٥: ٩٠.

وبنو المصطلق: هم فخذ من قبيلة خزرج العربية الشهيرة.

مايتناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط .

وبالجملة : لإشكال في أن الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلية ، ولابد من أن يكون مورد النزول من صغرياتها ، وإلا يلزم خروج المورد عن العام ، وهو قبيح ، فلا بد من أخذ المورد مفروض التحقق في موضوع القضية ، فيكون مفاد الآية - بعد ضم المورد إليها - : أن الخبر الواحد إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا ، فتصير ذات مفهوم^(١) انتهى .

وفيه أولاً : أن كون مورد النزول إخبار الوليد لا ربط له بكون الموضوع في الآية مطلق النبأ ، والشرط خارج غير مسوق لتحقيق الموضوع ، ومجرد إخباره بكذا لا يصير منشأ لظهورها في إفادة الكبرى الكلية لتمييز الأخبار التي يجب التبين عنها عن غيرها .

نعم الآية الشريفة مسوقة لإفادة الكبرى الكلية ، وهي وجوب التبين عن خبر كل فاسق ، من غير تعرض لغيره ، وليست بصدد بيان التميز بين خبر الفاسق والعادل .

وبالجملة : إنها متعرضة لخبر الفاسق فقط ، دون العادل ، لامتنوعاً ولا مفهوماً .

وثانياً : أن اجتماع العنوانين في خبر الوليد - أي كونه خبراً واحداً ، وكون المُخبر به فاسقاً - بيان لمفهوم الوصف ، لا الشرط ؛ حيث لم يعلق في الآية وجوب التبين على كون المُخبر به فاسقاً ، بل علق على مجيء الفاسق بالخبر ،

(١) فوائد الأصول ٣: ١٦٩ .

ومعلوم أنه لا مفهوم له، كما أنه بذاك التقريب لا يكون للوصف أيضاً مفهوم؛ لعدم إفادة العلية المنحصرة.

مع أن في ذكر الفاسق ها هنا نكتة هي التنبيه على فسق الوليد، فكون مورد النزول هو إخبار الوليد مضر بدلالة الآية على المفهوم، لأنه موجب لها، كما أفاد - رحمه الله - ومن ذلك يعرف ما في قوله: فإن ما بيناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

وأما ما أفاد - في تأييد كون الآية بمنزلة الكبرى الكلية -: من أن مورد النزول من صغرياتهما، والأيلزم خروج المورد، فهو صحيح، لكن الكبرى الكلية ليست هي ما أفاد، بل هي وجوب التبيين عن خبر كل فاسق، وإخبار الوليد من صغرياتهما، من غير أن يكون للآية مفهوم. وبالجملة: إن الآية الشريفة لا مفهوم لها، وهذه التشبثات لا تجعل الآية ظاهرة فيما لم تكن ظاهرة فيه.

تكملة

قد أورد على التمسك بالآية الشريفة لحجية الخبر الواحد بأمر: منها ما يختص بالآية، ومنها ما يشترك بينها وبين غيرها:

فمن الإشكالات المختصة بها: هو كون المفهوم - على تقدير ثبوته - معارضاً لعموم التعليل في ذيلها^(١) فإن الجهالة هي عدم العلم بالواقع، وهو

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٥٣٥-٥٣٦، عدة الأصول: ٤٦ سطر ٩-١٣.

مشارك بين إخبار الفاسق والعاقل، فمفهوم التعليل يقتضي التبيين عن خبر العاقل، فيقع التعارض بينهما، والتعليل أقوى في مفاده، خصوصاً في مثل هذا التعليل الآبي عن التخصيص، فعموم التعليل لأقوائته يمنع عن ظهور القضية في المفهوم، فلا يلاحظ النسبة بينهما، فإنها فرع المفهوم.

ولقد تصدّى المشايخ لجوابه، وملخص ما أفاد بعض أعظم العصر قدس سره - على ما في تقارير بحثه - أن الإنصاف أنه لا وقع له :

أما أولاً: فلأن الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه، ولا شبهة في جواز الركون إلى خبر العاقل دون الفاسق، فخير العاقل خارج عن العلة موضوعاً.

و أما ثانياً: فعلى فرض كونها بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع، يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل؛ لأن أقصى ما يدل عليه التعليل هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضي إلقاء احتمال الخلاف، وجعل خبر العاقل محرزاً للواقع وعلماً في عالم التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما؛ لأن المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهوره أقوى؛ لأن الحاكم متعرض لعقد وضع المحكوم إما بالتوسعة أو التضييق.

فإن قلت: إن ذلك كله فرع ثبوت المفهوم، والمدعى أن عموم التعليل مانع عن ظهور القضية فيه.

قلت: المانع منه ليس إلا توهم المعارضة بينهما، وإلا فظهورها الأولي

فيه ممّا لا سبيل لإنكاره، وقد عرفت عدم المعارضة بينهما؛ لأنّ المفهوم لا يقتضي تخصيص العموم، بل هو على حاله من العموم، بل إنّما يقتضي خروج خبر العادل عن موضوع القضية، لا عن حكمها، فللمعارضة بينهما أصلاً؛ لعدم تكفّل العامّ لبيان موضوعه وضعاً ورفعاً، بل هو متكفّل لحكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده^(١) انتهى.

ويرد عليه: أولاً: أنّ التعليل يمنع عن المفهوم بلا إشكال. والسرّ فيه ليس ما أفاد المستشكل، بل هو أنّ القضية الشرطيّة إنّما تكون ذات مفهوم لظهور التعليل في العلّة المنحصرة - كما هو المقرّر في محلّه^(٢) - وهذا الظهور إنّما ينعقد إذا لم يصرّح المتكلّم بعلّة الحكم؛ لأنّه مع تصريحه بها لا معنى لإفادته العلّة، فضلاً عن انحصارها.

فقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» إنّما يدلّ على علّة المجيء للإكرام وانحصارها فيه إذا أطلق المتكلّم كلامه، وأمّا إذا صرّح بأنّ علّة الإكرام هو العلم، لا يبقى ظهور له في العلّة، فضلاً عن انحصارها. ولعمري إنّ هذا واضح للمتأمّل، ومن العجب غفلة الأعلام عنه.

وهذا الإشكال ممّا لا يمكن دفعه أيضاً، وعليه لا وقع لما أفاده المحقّق المعاصر وغيره^(٣) في دفعه.

(١) فوائد الأصول ٣: ١٧٢.

(٢) الفصول: ١٤٧-١٤٨، مطارح الانظار: ١٧١ سطر ١-٤.

(٣) درر الفوائد ٢: ٥٠، فوائد الأصول: ٧٣ سطر ٢١-٢٣.

وثانياً: أنّ الظاهر أنّ الجهالة في الآية في مقابل التبيين، ومعلوم أنّ التبيين هو تحصيل العلم بالواقع وجعل الواقع بيناً واضحاً، والجهالة التي في مقابلته بمعنى عدم العلم بالواقع، لا بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه، كما أفاده - رحمه الله - تبعاً للشيخ (١) قدس سره .

وثالثاً: أنّ ما أفاد من حكومة المفهوم على عموم التعليل - مع كونه دوراً واضحاً؛ لأنّ الحكومة تتوقف على المفهوم، وهو عليها - فممنوع، فإنّ غاية

(١) حكاة الشيخ عن بعض في فرائده: ٧٣ سطر ١٤ - ١٦ .

بل الحق أنّ الآية ليست بصدد بيان أنّ خبر الفاسق مطلقاً لا يعتنى به؛ لأنّ مناسبة صدرها وذيلها وتعليلها تجعلها ظاهرة في أنّ النبأ الذي كان له خطر عظيم - وأنّ الإقدام على طبقه موجب للمفاسد العظيمة والندامة، كإصابة القوم ومقاتلتهم - لا بدّ من تبيينه والعلم بمفاده، ولا يجوز الإقدام عليه بلا تحصيل العلم، خصوصاً إذا جاء به الفاسق، فحيثُ فلا بدّ من إبقاء الظاهر على حاله، فإنّ الظاهر من التبيين طلب الوضوح وتحقيق كذب الخبر وصدقه ومن الجهالة في مقابل التبيين هو عدم العلم بالواقع وليس معناها السفاهة .

ولوفرض أنّها إحدى معانيها - مع إمكان منعه؛ لعدم ذكرها في جملة معانيها في الصحاح (١) والقاموس (ب) والمجمع (ج) - وذكرها في بعض (د) اللغات، مع مخالفته للمتفاهم العرفي، لا يمكن أن يقال: إنّ إطلاقها على السفاهة لأجل أنّها جهالة، والسفيه جاهل بعواقب الأمور وتدبيرها، لأنّها بعنوانها معناها .

ثمّ إنّّه على ما ذكرنا لا يلزم التخصيصات الكثيرة في الآية، على فرض حملها على العلم الوجداني، كما قيل (هـ)، فتدبر . [منه قدس سره]

(١) الصحاح ٤: ١٦٦٣ جهل .

(ب) القاموس المحيط ٣: ٣٦٣ - ٣٦٤ جهل .

(ج) مجمع البحرين ٥: ٣٤٥ جهل .

(د) مفردات الراغب: ١٤٣ جهل .

(هـ) نهاية الأفكار - القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١١٥ سطر ١٤ - ١٦ .

ما تدلّ عليه الآية هي جواز العمل على طبق قول العادل أو وجوبه، وليس لسانها لسان الحكومة، وليس فيها دلالة على كون خبر العادل محرراً للواقع وعلماً في عالم التشريع.

نعم، لو ادعى أحد أن قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) مفهومه عدم وجوب التبيين في خبر العادل؛ لكونه متبيناً في عالم التشريع، لكان للحكومة وجه، لكنّه غير متفاهمه العرفي كما لا يخفى.

ومن الإشكالات المختصة: لزوم خروج المورد عن المفهوم، فإثمه من الموضوعات الخارجيّة، وهي لا تثبت إلاّ بالبيّنة، فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلاّ يلزم التخصيص البشيع.

ولقد تصدّى لردّه المحقق المعاصر - رحمه الله - بما ملخصه: من أنّ المورد داخل في عموم المنطوق، وهو غير مخصّص، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لافي الموضوعات ولا في الأحكام. وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود؛ لأنّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية، فلا مانع من تخصيصه. ولا فرق بين المفهوم والعامّ الابتدائيّ سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيّة في المنطوق، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحداً^(٢) انتهى.

(١) الحجرات: ٦.

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٧٤.

وفيه ما لا يخفى: فإن الآية الشريفة - على فرض دلالتها على المفهوم - إنما تدلّ على أنّ التبيين إنما يختصّ بخبر الفاسق، وإنّما الاعتراض والتشنيع على ترتيب الاثر في المورد بإخبار الوليد الفاسق، ولولا فسقه أو كونه المخبر غيره من العدول لما توجّه اعتراض ولوم.

وبالجملة: أنّ العلة المنحصرة لتوجّه الاعتراض والتشنيع في المورد - حتّى أتى الله بضابط عام وقانون كليّ - هو فسق المخبر، لا كونه واحداً.

مع أنّه لو كان عادلاً واحداً لتوجّه على العامل بقوله الاعتراض بترتيب الاثر على قول شاهد واحد في الموضوعات، مع لزوم التعدّد فيها.

فتحصّل منه: أنّ التخصيص هاهنا في المفهوم بشيخ، فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم، والالتزام بأنّ الآية سيقّت لبيان المنطوق فقط، كما هو الحقّ.

وبما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاد الشيخ العلامة الأنصاريّ في الجواب عن الاعتراض^(١) فراجع.

ومن الإشكالات التي تعمّ جميع الأدلّة: هو وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظنّ وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة عدم الحجّة.

وفيه ما عرفت: من أنّ الآيات - التي هي غير قابلة للتخصيص، وتقع المعارضة بينها وبين غيرها حتّى الأخصّ المطلق منها - مربوطّة بالأصول الاعتقاديّة.

(١) فرائد الأصول: ٧٦-٧٧.

وَأَمَّا مَا هُوَ عَامٌّ أَوْ مُخْتَصٌّ بِالْفُرُوعِ - مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) - فَهُوَ قَابِلٌ لِلتَّخْصِصِ ، وَتَكُونُ نَسْبَتُهُ مَعَ أَدْلَةِ الْحُجَّةِ عَامًّا وَخَاصًّا مُطْلَقًا ، أَوْ إِطْلَاقًا وَتَقْيِيدًا .

وَأَمَّا مَا أَفَادَ بَعْضُ أَعَاضِمِ الْعَصْرِ قَدَّسَ سِرَّهُ - مِنْ أَنَّ أَدْلَةَ الْحُجَّةِ حَاكِمَةٌ عَلَى الْآيَاتِ النَّاهِيَةِ ؛ لِأَنَّ أَدْلَةَ الْحُجَّةِ تَقْتَضِي خُرُوجَ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْعَادِلِ عَنْ كَوْنِهِ عَمَلًا بِالظَّنِّ^(٢) - فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ مِمَّا لَا أَسَاسَ لَهُ ؛ لِعَدَمِ كَوْنِ لِسَانِهَا لِسَانَ الْحُكُومَةِ .

كَمَا أَنَّ مَا أَفَادَ - مِنْ أَنَّ نِسْبَةَ الْآيَاتِ النَّاهِيَةِ مَعَ أَدْلَةِ الْحُجَّةِ نِسْبَةُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ ، وَالصَّنَاعَةُ تَقْتَضِي تَخْصِصَ عُمُومِهَا بِمَا عَدَا خَبَرَ الْعَدْلِ^(٣) - لَا يَكْفِي لِدَفْعِ الْإِشْكَالِ ؛ فَإِنَّ الْعَامَّ إِذَا كَانَ غَيْرَ قَابِلٍ لِلتَّخْصِصِ تَقَعُ الْمَعَارِضَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْخَاصِّ مِنْهُ ، وَالصَّنَاعَةُ لَا تَقْتَضِي التَّخْصِصَ ، وَلِمُدَّعِيِ الْمَعَارِضَةِ أَنَّ يَدَّعِي ذَلِكَ ، وَالْجَوَابُ مَا عَرَفْتَ .

وَمِنْ الْإِشْكَالَاتِ الْغَيْرِ الْمُخْتَصَّةِ : أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ حُجَّةُ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ حُجَّتِهِ عَدَمَ حُجَّتِهِ ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ حُجَّةً لَكَانَ خَبَرُ السَّيِّدِ بِطَرِيقِ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ حُجَّتِهِ حُجَّةً ، فَيَلْزَمُ مِنْ حُجَّةِ الْخَبَرِ عَدَمُهَا ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ ، فَالْحُجَّةُ بَاطِلَةٌ بِالضَّرُورَةِ .

(١) الإسراء : ٣٦ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٦٠ وما بعدها .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ١٧٥ .

والجواب : - مضافاً إلى أنه من الإجماع المنقول ، وأدلة الحجية لاتشملة -
أن الاستحالة لا تستلزم من حجة الخبر ، بل من إطلاق دليل الحجية وشموله
لخبر السيد ، فإطلاقه وشموله له مستحيل ، لا اصل الحجية (١) .

(١) وقد يقال باستحالة شمول إطلاق المفهوم لمثل خبر السيد الحاكي عن عدم الحجية ؛ لاستلزامه
لشمول إطلاقه لمرتبة الشك بمضمون نفسه ؛ لأن التعبد بإخبار السيد بعدم الحجية ، إنما كان في
ظرف الشك في الحجية واللاحجية ، وهو عين الشك بمضمون الآية ، وإطلاق المفهوم لمثل هذه
المراتب المتأخرة غير ممكن (١) .

وفيه : منع امتناع الشمول له ؛ لعدم الدليل عليه إلا توهم تأخر الشك عن الجعل ، وعدم
إمكان الإطلاق للمتأخر عنه ، وهو ممنوع ؛ لأن الشك في جعل الحجية لخبر الواحد ممكن ،
سواء جعل الحجية له واقعاً أو لا ، والآية الشريفة رافعة لهذا الشك ، فإذا شك في شمول
الآية لخبر السيد - مع كونه نبأ - متمسك بإطلاقها لدخوله . ولولا إشكالات أخر لم يكن هذا
إشكالاً .

وبهذا لو فرض عدم الإجماع على عدم الفرق بين النبأ قبل نبأ السيد وبعده ، وعدم كون إجماع
السيد على عدم الحجية مطلقاً ، لجاز الأخذ بمفاد المفهوم ، والحكم بحجية الأخبار إلى زمن
السيد ، وعدم الحجية فيما بعده ، كما أفاد المحقق الخراساني (ب) من غير ورود إشكال أصلاً .
فالقول بامتناع شمول الإطلاق لمثل خبر السيد تقول بلا برهان .

وقد يقال : إن الأمر في المقام دائر بين التخصيص والتخصيص ؛ لأن شمول الآية لساير الأخبار
يجعلها مقطوعة الحجية ، فيعلم بكذب خبر السيد لأن مضمونه عدم الحجية ، وأما شمولها لخبر
السيد وإخراج غيره يكون من قبيل التخصيص ؛ لعدم العلم بكذب مؤدياتها ولو مع العلم بحجية
خبر السيد ؛ لأن مؤدياتها غير الحجية واللاحجية (ج) .

وفيه : أولاً : أن مفاد الآية - وكذا سائر أدلة الحجية - ليس حجة الخبر ، بل مفادها وجوب
العمل ، وتنزع الحجية من الوجوب الطريقي ، كما أن مفاد إجماع السيد حرمة العمل ، وعدم
الحجية تنزع منه ، فحينئذ يسقط الدوران المذكور ، بل يدور بين التخصيصين .

وثانياً : أن مضمون الآية لو كان جعل الحجية للأخبار فلا إشكال ؛ لعدم شموله لما قطع بعدم
جعل الحجية له ، أو قطع بجعل الحجية له . فحينئذ لو شملت الآية خبر السيد لصار خبره مقطوع
←

و أيضاً الامر دائر بين تخصيص أدلة الحجية إلى بقاء فرد واحد تحتها، وبين تخصيص فرد واحد منها وبقائها بحالها في البقية، ومقتضى أصالة العموم تعين الثاني.

و أيضاً في مقام إفادة عدم الحجية، إلقاء الكلام الدال على الحجية بشيع، لا ينبغي صدوره من الحكيم.

و أما ما عن المحقق الخراساني: أنه من الجائز أن يكون خبر العادل حجة من زمن صدور الآية إلى زمن صدور هذا الخبر من السيد، وبعده يكون هذا الخبر حجة فقط، فيكون شمول العام لخبر السيد مفيداً لانتهاؤ الحكم في هذا الزمان، وليس هذا بمستعجّل (١).

ففيه: أن الإجماع كاشف عن كون حكم الله من أوّل الامر كذلك، لامن زمان دعوى الإجماع، فإذا كان الإجماع حجة يكشف عن عدم حجّة خبر العادل من زمن النبي - صلى الله عليه وآله - وعمل الناس على طبقه قبل دعوى السيد الإجماع إنما هو لجهلهم بالحكم الشرعي، وتوهمهم الحجية لظاهر أدلة مخالفة للإجماع بحسب الواقع، فلا معنى لما أفاده من انتهاء زمن الحجية.

الحجّة، وخبر غيره مقطوع بعدم الحجية وإن لم يكن مقطوع المخالفة للواقع، فيصير حال غير خبره كحال في خروجه تخصصاً، فتدبر. [منه عفي عنه]

(١) نهاية الأفكار - القسم الأول من الجزء الثالث: ١١٨ - ١١٩.

(ب) حاشية فرائد الأصول: ٦٣ سطر ١١ - ١٩.

(ج) نهاية الأفكار - القسم الأول من الجزء الثالث: ١١٩ سطر ١١ - ١٩.

(١) حاشية فرائد الأصول: ٦٣ سطر ١١ - ١٩.

و بذلك يعرف النظر فيما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في درره من قوله : إن بشاعة الكلام - على تقدير شموله لخبر السيد - ليست من جهة خروج تمام الأفراد سوى فرد واحد ؛ حتى يدفع بما أفاده ، بل من جهة التعبير بالحجّة في مقام إرادة عدمها ، وهذا لا يدفع بما أفاد^(١) انتهى .

فإنّ البشاعة لا تدفع حتى إذا كانت من الجهة الأولى ؛ لما عرفت من أنّ الإجماع كاشف عن [عدم] الحجّة من زمن النبيّ - صلى الله عليه وآله - فيكون - بحسب الواقع - تمام الأفراد خارجاً عن العمومات سوى فرد واحد ، وإن كان الكاشف عنه إجماع السيد .

و أمّا لو سلّمنا أنّ خبر السيد يفيد انتهاء الحجّة في زمنه ، فيدفع البشاعة حتى من الجهة الثانية ؛ فإنّ شمول إطلاق أدلة الحجّة لفرد متأخّر عن زمان الصدور - يفيد انتهاء أمد الحكم بعد العمل به في الأزمنة المتتالية - لا بشاعة فيه أصلاً .

ومن الإشكالات الغير المختصة : إشكال شمول أدلة الحجّة للأخبار مع الواسطة ، والمهمّ منه إشكالان :

أحدهما : دعوى لزوم إثبات الحكم لموضوعه ، فإنّ إحراز الوسائط إنّما يكون بدليل الحجّة ، مع أنّ مفاده وجوب التصديق الذي هو حكم لتلك الموضوعات ، فوجب التصديق بما يُحرز الموضوع و يترتب عليه ، وهو محال .

و ثانيهما : دعوى لزوم كون الحكم ناظراً إلى نفسه ، فإنّ وجوب التصديق

الذي يتعلّق بالخبر مع الوساطة، إنّما يكون بلحاظ الأثر الذي هو وجوب التصديق^(١).

ولقد تصدّى المحقّقون لجوابهما: بكون أدلة الحجّة من قبيل القضايا الحقيقية المنحلة إلى الموضوعات المتكرّرة المحقّقة والمقدّرة، فلا مانع من تحقق الموضوع بها وشمولها لنفسها، كما في قوله: «كلّ خبري صادق»، فإنّه يشمل هذا الخبر؛ لكون القضية حقيقية. كما لا مانع [من] كون الحكم ناظراً إلى نفسه

(١) وهاهنا إشكالان آخران، أحدهما: دعوى انصراف الأدلة عن الأخبار مع الوساطة، لا كما قرّره الشيخ (١) وأجابه وجعله ضعيفاً، بل أن يقال: إنّها منصرفة عن المصداق التعبدّي للخبر المحرّز بدليل الحجّة، بل الظاهر منها هو الأخبار الوجدانية لا التعبدية، خصوصاً ما هو مصداق بنفس تلك الأدلة.

أو يقال: إنّ الوسائط إذا صارت كثيرة جداً - كالوسائط بيننا وبين المعصومين - تكون الأدلة منصرفة عنها، بل لا يمكن إحراز حجّيتها ببناء العقلاء أيضاً؛ لعدم إحراز بنائهم على الخبر الذي كثرت وسائطه كذلك، ولم يكن في زمن الشارع بناء منهم على العمل بمثل ذلك؛ حتّى يكشف عدم الردع من السكوت.

والجواب عن الأوّل: بمنع الانصراف، بل الحقّ أنّ العرف لا يفهم الفرق بين الأخبار بلا واسطة ومعها؛ بحيث لو قصر الإطلاق عن شمولها يحكم بحكوميّتها بالحكم بإلقاء الخصوصية، أو بتنقيح المناط، كما ادّعى الشيخ الأعظم (ب).

وعن الثاني: بأنّه لو سلم فإنّما هو في الوسائط الكثيرة جداً، وليست أخبارنا كذلك؛ لأنّ الكتب الأربعة - التي دارت عليها رحي الاجتهاد - متواترة عن مصنفها بحيث نقطع بكونها منهم، ولا تحتاج في إثباتها إلى أدلة الحجّة، والوسائط بينها وبين المعصومين ليست كثيرة يمكن دعوى الانصراف بالنسبة إليها، أو التردد في بناء العقلاء في مثلها؛ ضرورة أنّ العقلاء يتكلمون على الأخبار مع مثل تلك الوسائط. [مته قدس سره].

(١) فرائد الأصول: ٧٥ سطر ١ - ٢.

(ب) فرائد الأصول: ٧٦ سطر ١ - ١٠.

مع الانحلال إلى القضايا^(١).

ولقد أطل بعض أعظم العصر - على مافي تقارير بحثه - في المقام بما لا يخلو عن خلط وإشكال، فقال ماملخصه:

إن هذا الإشكال - أي الإشكال الثاني - غير وارد على طريقتنا: من أن المجمعول في باب الأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات؛ لأن المجمعول في جميع السلسلة هو الطريقة إلى ماتؤدي إليه - أي شيء كان المؤدي - فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد^(٢)، وهو إلى قول الصدوق، وهكذا إلى أن يتهي إلى قول الإمام - عليه السلام - ولانحتاج في جعل الطريق إلى أن يكون في نفس المؤدي أثر شرعي، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر، كما في المقام.

هذا، ويمكن تقرير الإشكال بوجه آخر - لعله يأتي حتى بناءً على المختار - وهو أنه لو عمّ دليل الاعتبار للخبر مع الواسطة، للزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه، ويتحد الحاكم والمحكوم؛ لأن أدلة الأصول والأمارات حاكمة على الأدلة الأولية الواردة [لبيان] الأحكام الواقعية، ومعنى حكومتها هو أنها مثبتة

(١) نهاية الأفكار - القسم الأول من الجزء الثالث: ١٢٣ - ١٢٤.

(٢) الإمام الهمام شيخ العلماء ومربي الفقهاء الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالمفيد من أجل علماء الشيعة، ولد سنة ٣٣٦ هـ، أخذ العلم عن جملة من العلماء منهم ابن قولويه والصدوق رحمهما الله، انتهل من فيضه كبار العلماء كالسيد المرتضى والرضي والطوسي والنجاشي رحمهم الله جميعاً. له ما يقارب من (١٩٠) مؤلف ما بين كتاب ورسالة. توفي رحمه الله سنة ٤١٣ هـ وصلى عليه السيد المرتضى ودفن عند الجوادين عليهما السلام. انظر رجال النجاشي: ٣٩٩، تاريخ بغداد ٣: ٢٣١.

لتلك الأحكام، وفيما نحن فيه يكون الحكم الواقعي هو وجوب التصديق، وأريد إثباته بدليل وجوب التصديق، فيكون دليل وجوب التصديق حاكماً على نفسه؛ أي مثبتاً لنفسه.

ونظير هذا الإشكال يأتي في الأصل السببي والمسببي، فإن لازمه حكومة دليل (لاتنقض) ^(١) على نفسه.

والتحقيق في الجواب: أن دليل الاعتبار قضية حقيقية تنحل إلى قضايا، فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة، ويكون لكل منها أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر، فلا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها.

فإن المخبر به لخبر الصفار ^(٢) الحاكي لقول العسكري - عليه السلام - في مبدأ السلسلة لما كان حكماً شرعياً - من وجوب الشيء، أو حرمة - وجب تصديق الصفار في إخباره عن العسكري بمقتضى أدلة خبر الواحد، والصدوق الحاكي لقول الصفار حكى موضوعاً ذا أثر شرعي، فيعمه دليل الاعتبار، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول الشيخ الحرز بالوجدان، فبواسطة الانحلال لا يلزم أن يكون الأثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه، ولا حكومة الدليل

(١) التهذيب ١: ٨/١١ باب الاحداث الموجبة للطهارة، الوسائل ١: ١٧٤ - ١٧٥/١ باب ١ من

ابواب نواقض الوضوء ٥: ٣٢١/٣ باب ١٠ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) هو الشيخ الأجل أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، ثقة عظيم القدر ضابط للحديث

قليل السقط في الرواية، له كتب كثيرة وأصول عظيمة أهمها كتاب بصائر الدرجات، توفي

سنة ٢٩٠ هـ في قم المقدسة. انظر رجال النجاشي: ٣٥٤، فهرست الطوسي: ١٤٣.

على نفسه، فيرتفع الإشكال^(١).

(١) لا يخفى أن الاجوبة التي ذكرها في دفع الإشكال عن الاخبار مع الواسطة غير مقنعة:

أما أولاً: فلأن أدلة حجية خبر الواحد - أي الآيات الكريمة^(١) التي أهمها آية النبأ (ب) - ليس لسانها لسان تميم الكشف، وجعل خبر الواحد مصداق العلم تشريعاً كما يدعى (ج) بل لسانها إيجاب العمل على فرض الدلالة، ويمكن أن يكون حصول الظن النوعي منه، أو الكشف الظني عن الواقع، نكتة التشريع، أو ذلك مع عدم وقوع الناس في الكلفة نكتته، ولادليل على أن إيجاب العمل لإلقاء احتمال الخلاف وجعل مصداق من العلم، فحينئذ يسقط ما تشبثوا (د) به من إحراز الموضوع بدليل «صدق العادل» وتعلق الحكم الانحلالي به، وهكذا. كما أنه لادلالة لها على التعبد بوجود المخبر به؛ حتى يأتي فيه ذلك.

وأما ثانياً: فعلى فرض تميم الكشف لا بد من أثر عملي للكشف بالخبر، ولا إشكال في أن خبر الشيخ لا يكون وجوب صلاة الجمعة، بل لا يخبر إلا عن قول المفيد بكذا من غير إخبار عن مقول قوله، فلا أثر لقوله بما هو قوله.

والانتفاء إلى الأثر إن كان باللازمة العقلية أو العادية، فلا بأس به، لكنّها ممنوعة، والملازمة الشرعية تحتاج إلى جعل، وليس في البين إلا هذه الأدلة، فما افاده شيخنا العلامة (هـ) غير ظاهر.

ودعوى دخالة كل خبر في موضوع الحكم كما ترى (و) فإن موضوع الوجوب - مثلاً - هو صلاة الجمعة، لا هي مع كونها محكية.

مع أن الانتفاء إلى الأثر إنما هو بالتعبد، ولا بد للتعبد من الأثر.

وبالجملة: أن خبر الشيخ لا عمل له، ولا أثر عملي له، ولا يكون جزء موضوع للعمل. نعم له أثر عملي بما هو موضوع من الموضوعات، وهو جواز^(٢) نسبة الخبر إلى المفيد، وهكذا، لكنّه لا بد فيه من البيئة كسائر الموضوعات.

وثالثاً: بناء على أن المجهول وجوب تصديق العادل، لا محيص إلا أن يكون المراد هو التصديق العملي؛ أي ترتيب الآثار عملاً، ولا عمل لإخبار الشيخ؛ لأن وجوب صلاة الجمعة ليس مفاد خبره، ولهذا لو لم تكن واجبة لم يكن قول الشيخ مخالفاً للواقع، بل لو لم يخبر به المفيد لكان خبره مخالفاً له ولو كانت الصلاة واجبة، فحينئذ فلا معنى للتعبد بخبر الشيخ.

والعجب منهم حيث تشبثوا بتصحيح الحجية بأول السلسلة وأن قول الصفار له أثر غير وجوب

و من ذلك يظهر دفع الإشكال في حكومة الأصل السببيّ على المسببيّ، فإنّ انحلال قوله: (لاتنقض اليقين بالشك) يقتضي حكومة أحد المصدقين على الآخر، كما فيما نحن فيه، وإنّما الفرق بينهما أنّ الحكومة في باب الأصل السببيّ والمسببيّ تقتضي إخراج الأصل المسببيّ عن تحت قوله: (لاتنقض اليقين بالشك)، وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه تقتضي إدخال فرد في

التصديق، فيجب تصديقه، فصار ذا أثر، فإذا أخبر الصدوق يكون إخباره موضوعاً ذا أثر حتّى ينتهي إلى آخر السلسلة، مع أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان إخبار الصقار للصدوق ثابتاً، وهو لا يثبت إلا بدليل التعبد، فلا بدّ من التثبت بأول السلسلة، وهو أيضاً مخدوش كما عرفت. نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ العرف والعقلاء لا يفرّقون بين الاخبار مع الوساطة وبلا واسطة، ويفهمون من دليل الحجّة أنّها لا تختصّ بالاخبار بلا واسطة، ولا يجب أن تكون كلّ واسطة ذا أثر شرعي، بل لا بدّ وأن لا تكون لغواً، وجعل الحجّة ليس بلغو في المقام. والسّر في عدم تفرقتهم بينهما يمكن أن يكون لأجل أنّ نظرهم إلى الوسائط يكون طريقيّاً، ولهذا لا يعدّون الخبر مع الوسائط أخباراً عديدة، بل خبراً واحداً ذا وسائط، فإذا قيل لهم: اعملوا بقول العادل، وكان الوسائط عدولاً، لا يخطر ببالهم أنّ هاهنا أخباراً متعدّدة، ولا عمل لغير واحد منها، بل لا يرون إلاّ خبراً واحداً ذا عملٍ أمروا بالعمل على طبقه، ولهذا يكون الدليل الدالّ على احتياج الموضوعات إلى البيّنة منصرفاً عن أقوال الوسائط، مع كونها موضوعات، بل قول الإمام أيضاً كذلك، ولهذا لو كان لقول بعض الوسائط أثر خاص لم يمكن إثباته إلاّ بالبيّنة، فتدبر. [منه قدس سره].

(ا) كآية النفر، التوبة: ١٢٢، وآية سؤال أهل الذكر، النحل: ٤٣، و الأنبياء: ٧.

(ب) الحجرات: ٦.

(ج) فوائد الأصول ٣: ١٩٥.

(د) فوائد الأصول ٣: ١٧٩، نهاية الافكار: القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١٢٤ - ١٢٥.

(هـ) درر الفوائد ٢: ٥٣ - ٥٤.

(و) نهاية الافكار: القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١٢٤ - ١٢٥.

(ز) فوائد الأصول ٣: ١٨٢ وما بعدها، نهاية الافكار - القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١٢٤.

دليل الاعتبار .

هذا، وقد أوضح الفاضل المقرّر - رحمه الله - مراده في ذيل الصحيفة بما حاصله : أنّ طريق حل الإشكال الأوّل - وهو إثبات الموضوع بالحكم - مع طريق حلّ الإشكال الثاني ، وإن كان أمراً واحداً - وهو انحلال القضية - إلا أنّ حلّ الإشكال الأوّل يكون بلحاظ آخر السلسلة ، وهو خبر الشيخ المحرّز بالوجدان ، فإنّ وجوب تصديقه يثبت موضوعاً آخر ، وحلّ الإشكال الثاني بلحاظ مبدأ السلسلة ، وهو الراوي عن الإمام - عليه السلام - فإنّ وجوب تصديقه بلحاظ الأثر الذي هو غير وجوب التصديق ، ثمّ يكون وجوب تصديقه أثراً لإخبار الآخر ، وهكذا إلى آخر السلسلة^(١) انتهى كلامهما رفع مقامهما .
وفيه مواقع للنظر :

الأوّل : أنّ ما أفاد - من أنّ الإشكال الثاني غير وارد على مسلك جعل الطريقة - منظور فيه ، فإنّ ملخص هذا الإشكال لزوم كون الدليل ناظراً إلى نفسه ، وكون دليل الجعل باعتبار الأثر الذي هو نفسه ، وهذا بعينه وارد على هذا المسلك ببيان آخر ، فإنّ خبر الشيخ المحرّز بالوجدان طريق إلى خبر المفيد وكاشف عنه بدليل الاعتبار ، وهو كاشف عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار أيضاً ، وهكذا ، فدليل جعل الكاشفة ناظر إلى جعل كاشفة نفسه ، ويكون جعل الكاشفة باعتبار جعل الكاشفة ، وهو محال .

الثاني : أنّ ما أفاد - من أنّ أدلّة الأصول والأمارات حاکمة على أدلّة

(١) فوائد الأصول ٣: ١٨٠-١٨٣ هامش رقم ١ .

الأحكام الواقعية، ومعنى حكومتها هو أنها مثبتة لتلك الأحكام - فيه :
 أولاً: أن أدلة الأصول ليست مثبتة للأحكام الواقعية، بل هي مثبتة
 لوظائف في زمان الشك حتى في الأصول المحرزة، فإن مفادها البناء على
 الإحراز، لا الإحراز الذي في الطرق.

وثانياً: أن مجرد إثبات الأمارات الأحكام الواقعية لا يوجب حكومتها
 عليها؛ لعدم انطباق ضابطة الحكومة على ذلك كما لا يخفى، وسيأتي في
 محله. نعم بعض أدلة الأصول حاكمة على أدلة الشرائط، كأصالة الطهارة،
 فإن مفادها توسعة دائرة الشرطية.

الثالث: أن بيان كون الدليل حاكماً على نفسه يمكن أن يكون بوجه
 آخر، وهو: أن أدلة اعتبار الخبر لما كانت مثبتة لموضوع نفسها، تكون حاكمة
 على نفسها؛ ضرورة حكومة قوله: «أخبر العادل» على قوله: «صدق خبر
 العادل»، مثل حكومة قوله: «زيد عالم» على قوله: «أكرم العالم»، فما
 يكون مفاده تحقق خبر العادل، يكون حاكماً على ما يكون مفاده تصديقه،
 والفرض أن دليل الاعتبار متكفل لكلا الأمرين، فيكون حاكماً على نفسه
 ولا يخفى أنه على هذا التقرير يكون هذا الوجه تقريراً آخر للإشكال الأول،
 لا الثاني.

والمظنون أن الفاضل المقرر قد خلط في تقريره، والشاهد عليه أنه في
 ذيل كلامه - الذي تصدى لبيان الفرق بين حكومة الأصل السببي والمسببي،
 وبين مانحن فيه قال: إن الحكومة في باب الأصل السببي والمسببي

تقتضي إخراج الأصل المسببي عن تحت قوله: (لاتنقض بالشك)، وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه تقتضي إدخال فرد في دليل الاعتبار، فإنَّ وجوب تصديق الشيخ في إخباره عن المفيد يقتضي وجوب تصديق المفيد في إخباره عن الصدوق، فوجوب تصديق الشيخ يُدخل فرداً تحت عموم وجوب التصديق، بحيث لولاه لما كان داخلاً فيه ^(١) انتهى. فإنه صريح فيما ذكرنا.

فتحصّل من ذلك: أنَّ حكومة دليل الاعتبار على نفسه إنّما هي باعتبار تحقّق موضوعه بنفسه، لا باعتبار إثبات الحكم كما أفاد أولاً.

الرابع: أنَّ ما أفاد - من أنَّ طريق حلّ الإشكالين وإن كان واحداً، وهو انحلال القضية إلى القضايا، إلا أنَّ حلّ الثاني باعتبار أوّل السلسلة - فيه من الخلط ما لا يخفى.

فإنَّ قول الراوي عن الإمام عليه السلام - على فرض ثبوته - وإن كان ذا أثر غير وجوب التصديق، لكن وجوب تصديقه يتوقّف على ثبوته، وهو يتوقّف على وجوب التصديق، فلا يمكن حلّ الإشكال باعتبار أوّل السلسلة؛ لعدم الموضوع لدليل وجوب التصديق، فلا بدّ من حلّ كلا الإشكالين باعتبار آخر السلسلة - وهو خبر الشيخ المحرّز بالوجدان - دفعاً للدور المستحيل.

آية النفر

قوله : ومنها : آية النفر^(١) إلخ^(٢) .

قد تصدّى بعض أعظم العصر - رحمه الله - لتقريب الاستدلال بها بما زعم أنّه يندفع به ما أُورِد على الاستدلال بها، فقال ما محصّله : إنّ الاستدلال يتركّب من أمور :

الأوّل : أنّ كلمة «لعلّ» - مهما تستعمل - تدلّ على أنّ ما يتلوها يكون من العلل الغائيّة لما قبلها، سواء في ذلك التكوينيّات والتشريعيّات، والأفعال الاختياريّة وغيرها، فإذا كان ما يتلوها من الأفعال الاختياريّة التي تصلح لأن يتعلّق بها الإرادة الآمرية، كان - لامحالة - بحكم ما قبلها في الوجوب والاستحباب.

وبالجملة : لإشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علّته الغائيّة . وفي الآية جعل التحذّر علّة غائيّة للإنذار، ولما كان الإنذار واجباً كان التحذّر واجباً.

الثاني : أنّ المراد من الجموع التي في الآية هي الجموع الاستغراقيّة، لا المجموعيّة؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد فرد من النافرين أو المتخلفين على التفسيرين، فالمراد أن يتفقه كلّ فرد منهم، ويُنذر كلّ واحد

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) الكفاية ٢ : ٩٢ .

منهم ، ويتحذّر كلّ واحد منهم .

الثالث : المراد من التحذّر هو التحذّر العمليّ ، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله ، والجري على ما يقتضيه من الحركة والسكون ، وليس المراد الحذر عند حصول العلم من قول المنذر ، بل مقتضى الإطلاق والعموم الاستغراقي في قوله : ﴿لِيُنذِرُوا﴾ هو وجوب الحذر مطلقاً ، حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل ، غاية أنّه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً .

وبعد العلم بهذه الأمور لا ظنّ أن يشكّ أحد في دلالتها على حجّة الخبر الواحد . وبما ذكرنا من التقريب يمكن دفع جميع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بها ، انتهى . ثمّ تصدّى لبيان الإشكالات ودفعها^(١) .

أقول : يرد عليه : أولاً : أنّ ما ادّعى - من أنّ ما بعد كلمة «لعلّ» يكون علّة غائيّة لما قبلها في جميع موارد استعمالها - ممنوع ، كما يظهر من تتبّع موارد استعمالها ، كما أنّ في قوله تعالى : ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾^(٢) لم يكن بخوع نفسه الشريفة علّة غائيّة لعدم إيمانهم ، ومعلوم أنّ الجملة الشرطيّة في حكم التقدّم على جزائها . ولكن الخطب سهل بعد كون مانحن فيه من قبيل ما أفاده رحمه الله .

و ثانياً : أنّ دعوى كون التحذّر واجباً - لكونه غاية للإنذار الواجب^(٣) -

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٨٥ - ١٨٧ .

(٢) الكهف : ٦ . باخع نفسك : أي قاتلها ومهلكها . التبيان ٧ : ٨ .

(٣) فوائد الأصول : ٧٨ سطر ١٨ - ٢٠ .

منوعة، فإن غاية ما يقال في وجه وجوبه هو كونه غاية للنَّفَر المستفاد وجوبه من لولا التحضيضية الظاهرة في الوجوب.

وفيه : أن قوله تعالى - قبل ذلك - : ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾^(١) منع عن النفر العموميّ، أي لا يسوغ لهم النفر جميعاً، وإبقاء رسول الله - صلى الله عليه وآله - وحده، كما هو منقول في تفسيرها^(٢) وبعد هذا المنع قال : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾، فتكون الآية بصدد المنع عن النفر العموميّ، لإيجاب نفر طائفة من المؤمنين.

فيصير محصل مفادها - والعلم عند الله - : أنه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا جميعاً، فينفرد رسول الله - صلى الله عليه وآله - فلم لا يكون نَفَرهم بطريق التفرقة، وبقاء طائفة، ونفر طائفة أخرى؟ فيتوجّه الحثّ المستفاد من كلمة «لولا» التحضيضية إلى لزوم التجزئة وعدم النَفَر العموميّ، لا إلى نَفَر طائفة للتفقه^(٣).

(١) التوبة : ١٢٢.

(٢) مجمع البيان ٥ : ٨٣ سطر ٢١.

(٣) ودعوى أن ذلك مخالف لظاهر الآية، فلو كان المراد ما ذكر لاكتفى بالآية الأولى، فذكر قوله : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ لإيجاب النَفَر للتفقه. هذا مع أن ظاهر قوله : (و ما كان المؤمنون) ليس نهياً، بل إخبار عن عدم إمكان النفر العمومي ؛ لاختلال النظام به.

منوعة : بأن عدم الاكتفاء بالجملة الأولى لعلّه لدفع ما يتقدح في الازدهان : من أن عدم نَفَر الجميع يوجب بقاء سائر الطوائف في الجهالة، فقال - تعالى - ما قال، فليست الآية في مقام بيان وجوب النفر.

وقوله : ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ إخبار في مقام الإنشاء، ولو بقرينة شأن نزول الآية، كما قال

و ثالثاً: أن ما ادعى - من أن المراد من الحذر هو الحذر العملي، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر - في محلّ المنع، بل الظاهر من الآية الشريفة أن المنذرين لينذروا قومهم بالموعظة، والإيعاد بعذاب الله وشدة بأسه، حتى يخافوا من عقابه وعذابه، فإذا خافوا يعملون بوظائفهم الشرعية، وليست الآية في مقام بيان وجوب التحذّر، حتى يقال: إنه تحذّر عملي، بل الظاهر أن المقصود حصول التحذّر القلبي والخوف والخشية للناس حتى يقوموا بوظائفهم.

ولا يلزم أن يكون المنذر عادلاً، بل قد يكون تأثير كلام غيره أكثر منه بمراتب؛ لحسن بيانه، وقوة إفهامه، ونفوذ كلامه.

وبالجملة: بين مضمون الآية الشريفة والدلالة على حجة الخبر الواحد، بون بعيد.

ورابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك، فليس للآية إطلاق من هذه الجهة، فإنّها ليست في مقام بيان وجوب التحذّر، بل فيها إهمال من هذه الحيثية. ومجرد كون الجموع استغراقية لا يوجب رفع الإهمال، فإنّ الإطلاق من أحوال الفرد، وأي ربط بين استغراقية الجمع والإطلاق الفردي؟!

المفسّرون^(١)، وليس المراد الإخبار بأمر واضح لم يختلج ببال أحد خلافه، إلّا أن يحمل على كونه مقدّمة لقوله: (فلولا نفر)، وهو خلاف الظاهر، بل ليس المراد بالنهي عن النفر إلّا في مورد شأن نزول الآية، وإلّا فعدم إمكان نفّر جميع الناس في جميع الادوار واضح لا يحتاج إلى النهي. [منه قدس سره]

و العجب منه - قدس سره - حيث قال في جواب هذا الإشكال بهذه العبارة: وأنت خبير بأنه [بعد] ما عرفت من أن المراد من الجمع هو العام الاستغراقي، لا يبقى موقع لهذا الإشكال، فإنه أي إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتني حصول العلم من قول المنذر وعدمه (١)؟! انتهى .
و هو كما ترى في كمال السقوط ، وليته بين الربط بين الجمع الاستغراقي والإطلاق الفردي .

و خامساً: أن المستفاد من بعض الروايات الواردة في تفسير الآية (٢) تطبيقها على النفر لأجل تحصيل العلم بإمامة بعض الأئمة عليهم السلام بعد وفاة بعض منهم ، وإخبارهم قومهم بها ، ومعلوم أن خبر الثقة لا يعتمد عليه في الأصول الاعتقادية ، بل لا بد من العلم فيها ، وهذا أيضاً يشهد بعدم إطلاق لها كما مر .

الاستدلال بالأخبار على حجية خبر الواحد

قوله: في الأخبار ... (٣).

أقول: ما استدلوا بها من الأخبار (٤) على حجية الخبر الواحد - مع كثرتها

(١) فوائد الأصول ٣: ١٨٧ .

(٢) الكافي ١: ٣٧٨ - ٣٨٠ / ١ - ٣ باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام .

(٣) الكفاية ٢: ٩٧ .

(٤) الرسائل ١٨: ٥٢ - ٧٥ باب ٨ من أبواب صفات القاضي ، و ١٨: ٩٨ - ١١١ باب ١١ من أبواب صفات القاضي .

وتواترها إجمالاً - لا تدلّ على جعل الحجّة والطريقة والوسطية في الإثبات للخبر الواحد^(١) نعم يظهر من مجموعها أنّ حجّيته كانت مفروغاً عنها بين الراوي والمروي عنه .

و مدّعي القطع بأنّ الشارع لم يكن في مقام تأسيس الحجّة للخبر في مقابل بناء العقلاء بل كان النبيّ - صلى الله عليه وآله - والائمة - عليهم السلام - يتعاملون معه معاملة سائر العقلاء ، ويعملون به عملهم ليس بمجازف .

ولمّا كان بناء العقلاء على العمل به مسلماً مرتكزاً في أذهانهم ، كانت الأدلّة [المستدلّ بها] على حجّيته من الكتاب والسنة - على فرض دلالتها - محمولة على الأمر العقلاني والإمضاء لطريقتهم ، لا على تأسيس الحجّة وجعل الطريقة والمحرّزة والكاشفية ، كما تمّوربه الالسّن مؤرراً .

و أمّا ما أفاد المحقّق الخراساني - رحمه الله - وتبعه شيخنا الأستاذ^(٢) - طاب ثراه - من أنّ الأخبار الدالّة على حجّية الخبر متواترة إجمالاً ، فيؤخذ بأخصّها مضموناً ، ويتعدّى ببركته إلى الأعمّ منه^(٣) .

فالظاهر أنّه - بعد تسليم التواتر - مجردّ فرض ، وإلا فلا أظنّ أن يكون في

(١) لكن لو لم يستلزم منها وجوب العمل أو جعل الحجّة وأمثالها ، يشكل التمسك بها لكشف حال السيرة ؛ لعدم الكشف القطعي ، وهو واضح ، وعدم كون ذلك حكماً عملياً ، فلا معنى للتعبّد به . وكيف كان ، فالخطب سهل بعد إحراز بناء العقلاء في محيط الاحتجاج بالعمل بكلّ خبر من الثقة . ومع إنكار بنائهم فالرواية تدلّ على التشريع ولزوم العمل على قوله ، وما ذكرنا - من عدم الدلالة على التأسيس - لأجل إحراز بناء العقلاء ، فتدبّر . [منه قدس سره]

(٢) درر الفوائد ٢ : ٥٧ .

(٣) الكفاية ٢ : ٩٧ .

الأخبار ما يكون جامعاً لشرائط الحجية، ودالاً على حجية الخبر مطلقاً^(١).

(١) بل القدر المتيقن هو الأخبار بلا واسطة، مع كون الراوي من الفقهاء؛ أضراب زارة ومحمد ابن مسلم وابي بصير. ومعلوم أنه لم يصل إلينا خبر كذاثي؛ حتى يتمسك به لإثبات الحجية المطلقة.

لكن هاهنا وجه آخر لإثبات حجية مطلق خبر الثقة: وهو أنه لإشكال في بناء العقلاء في الجملة، فحينئذ إن ثبت بناؤهم في مقام الاحتجاج على العمل بمطلق خبر الثقة - كما هو الظاهر - فهو، وإلا فالقدر المتيقن من بنائهم هو العمل على الخبر العالي السند إذا كان جميع رواته مزكياً بتزكية جمع من العدول، وفي الروايات ما يكون بهذا الوصف، مع دلالة على حجية مطلق خبر الثقة، كصحيحة أحمد بن إسحاق؛ حيث روى محمد بن يعقوب عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن قال: (سألته، وقلت: من أعامل، وعن أخذ، وقول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقتي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له واطع؛ فإنه الثقة المأمون)^(٢)، ونحوه صحيحة الأخرى، وسندها مع علوه [فإن] روايتها من المشايخ العظام، ممن لا غمز في واحد منهم من أحد، فلا إشكال في بناء العقلاء على العمل بمثلها.

ويعتضي تعليلها تعدّي إلى كل خبر ثقة مأمون. والإشكال - بأن من المحتمل أن لوثاقه مثل العمري وابنه دخالة في القبول، ولا يمكن التعدّي إلى مطلق الثقة - مردود، فإن الظاهر من التعليل أن لزوم القبول إنما هو لأجل الوثاقة والمأمونية، لا وثاقة خاصة ومرتبة كاملة لها، كما أن الاستفادة من قوله: «لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر» أن مجرد الإسكار كافٍ، لإسكار خاص نحو إسكار الخمر.

وأما هذه الروايات وإن لم تدل على جعل الحجية (ب) أو تميم الكشف كما يدعى (ج) لكن تدل على كون العمل بقول مطلق الثقة المأمون كان معروفاً في تلك الأزمنة، وجائزاً من قبل الشرع. [منه قدس سره].

(١) الكافي ١: ٣٢٩ - ٣٣٠ باب في تسمية من رآه عليه السلام، الوسائل ١٨: ٩٩ - ١٠٠ / ٤ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(ب) الكفاية ٢: ٤٤.

(ج) فوائد الأصول ٣: ١٧، ١٠٨.

بل لنا منع التواتر؛ لأنّ الأخبار - مع كثرتها - تكون منقولة عن عدة كتب لا تبلغ مرتبة التواتر، فلا يكون في تمام الطبقات تواتر. وأما الاكتفاء بنفس التواتر الإجمالي لإثبات مطلق خبر الثقة كما يظهر من بعض المحققين على ما في تقارير بحثه^(١) فهو كما ترى.

الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية الخبر الواحد

قوله: دعوى استقرار سيرة العقلاء^(٢).

وهذه هي عمدة ما في الباب، وقد تقدّم منّا أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم أو العمل بالظن^(٣) لا تصلح للردعية، لما أفاده المحقّق الخراساني - رحمه الله - من لزوم الدور^(٤) فإنه مخدوش كما ذكرنا عند استدلال النافين للحجّة بالآيات فراجع، بل لأنّها لما كانت من قبيل القضايا الحقيقية تكون شاملة لنفسها، وهي تكون بحسب الدلالة غير علمية، بل ظنيّة، فيلزم من التمسك بها عدم جواز التمسك بها؛ لرادعيّتها لنفسها، وهو باطل بالضرورة. إن قلت: ما يلزم منه المحال هو شمولها لنفسها، فلا تشملها، فيتمّ رادعيّتها لغيرها بلا محذور.

قلت: لا شكّ في أنّ هذه الآيات الظاهرة في المنع عن العمل بغير العلم

(١) نهاية الأفكار - القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١٣٦ سطر ٢-٦.

(٢) الكفاية ٢: ٩٨.

(٣) الإسراء: ٣٦، النجم: ٢٣ و ٢٨.

(٤) الكفاية ٢: ٩٩.

إنّما إفادها المتكلّم بها لأجل الإفادة والإفهام، فلا بدّ وأن تكون ظواهرها - مع كونها غير مفيدة للعلم - قابلة للإفادة والإفهام، فتكون هذه الظواهر بين المتكلّم والمخاطب مفروغة الحجّية، ولا تكون حجّيتها إلّا للسيرة العقلائية على الأخذ بالظواهر، والمتكلّم - جلّ وعلا - اتكل على هذه السيرة العقلائية، لا على أنّ هذا الكلام لا يشمل نفسه لأجل لزوم المحال، فإنّه خارج عن المتفاهم العرفي والطريقة العقلائية في الإفادة والإفهام، فإذا كان الاتكال في الإفهام على السيرة مع عدم إفادة العلم، يعلم بإلقاء الخصوصية أنّ الآية غير رادعة لما قامت به السيرة العقلائية، سواء كانت من قبيل الظواهر، أو من قبيل خبر الثقة.

وبالجملة: لا تصلح تلك الآيات للردعية.

ثم إنّ هاهنا كلاماً من بعض أعظم العصر رحمه الله - على مافي تقارير بحثه - : وهو أنّه لا يحتاج في اعتبار الطريقة العقلائية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها، فإنّ عدم الردع عنها مع التمكن منه، يلزم الرضا بها وإن لم يصرّح بالإمضاء.

نعم، لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنّها من الأمور الاعتبارية التي يتوقّف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعتر غير الشارع فلا بدّ من إمضاء ذلك ولو بالعموم والإطلاق.

وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثة التي لم تكن في زمان الشارع، فالمعاملات المعروفة في هذا الزمان بـ (البیمة) فإنّها إذا لم تندرج في عموم

﴿أحلّ الله﴾^(١) و﴿أوفوا بالعقود﴾^(٢) ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها^(٣) انتهى.

وفيه: أن احتياج المعاملات إلى التصريح بالإمضاء - لكونها من الأمور الاعتبارية - ممنوع، فإنّ اعتباريتها لا تلازم احتياجها إليه، فنفس عدم ردع الشارع يكفي في صحّتها ونفوذها، فالمعاملة النافذة عند العقلاء لو لم تكن نافذة لدى الشرع، لا بدّ من الردع عنها ويكفي في النفوذ عدم ردعه.

نعم لا يكفي الرضا من المتعاملين لصحة المعاملة، بل لا بدّ فيها من الإنشاء، وهو أجنبيّ عمّا نحن فيه، ولعلّه - قدّس سرّه - قايّس بينهما.

وأما ما أفاده: - رحمه الله - في المقام - بعد اعترافه بأنّه من المحتمل قريباً رجوعُ سيرة المسلمين في الأمور الغير التوقيفية التي كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشارع، إلى طريقة العقلاء - بأنّ ذلك لا يضرب بالاستدلال بها؛ لكشفها عن رضا الشارع كما تكشف عنه طريقة العقلاء، غاية الأمر أنّه في مورد اجتماعهما يكونان من قبيل تعدّد الدليل على أمر واحد، فتكون سيرة المسلمين من جملة الأدلّة، كما تكون طريقة العقلاء كذلك^(٤).

ففيه ما لا يخفى؛ فإن سيرة المسلمين إذا رجعت إلى طريقة العقلاء لا تكون دليلاً مستقلاً، بل الدليل هو طريقة العقلاء فقط، وإنّما تصير سيرة

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٩٣.

(٤) فوائد الأصول ٣: ١٩٤.

المسلمين دليلاً لو قامت بما أنهم مسلمون ، لا بما أنهم عقلاء كما في المقام .
وبالجملة : لا تنعقد سيرة المسلمين بما هم مسلمون مع رجوعها إلى طريقة
العقلاء ، فلا معنى لكونها دليلاً كاشفاً في مقابلها ، وهذا واضح .

الفرق بين الانسداد الكبير والصغير

قوله : أحدهما(١) : أنه يعلم إجمالاً ... (٢).

أقول : هذا الدليل العقلي هو دليل الانسداد الصغير . وضابط الفرق بين الانسدادين : أنَّ المقدمات المرتبة في الانسداد إذا انتهت إلى حجّة مطلق الظنّ - بناءً على الكشف أو الحكومة - من أيّ طريق كان ، من غير كونه مقيداً

(١) إني قد تركت البحث في هذه الدورة عن الأدلة العقلية مطلقاً؛ لقلة فائدتها، مع طول مباحثها.

والمرجو من طلاب العلم وعلماء الأصول - أيدهم الله - أن يضنّوا على أوقاتهم وأعمارهم الشريفة، ويتركوا مالا فائدة فقهية فيه من المباحث، ويصرفوا همّهم العالي في المباحث المفيدة الناجمة.

ولا يتوهم متوهم : أنَّ في تلك المباحث فوائد علمية، فإنّ ذلك فاسد؛ ضرورة أنَّ علم الأصول علم آلي لاستنتاج الفقه، فإذا لم يترتب عليه هذه النتيجة فآية فائدة علمية فيه؟! والعلم ما يكشف لك حقيقة من الحقائق - دينية أو دنيوية - وإلا فالاشتغال به اشتغال بما لا يعني والله ولي التوفيق. جمادى الأولى ١٣٧٤ . [منه قدس سره]

(٢) الكفاية ٢ : ١٠٠ .

بحصوله من طريق خاصّ، فهو الانسداد الكبير، وإذا انتهت إلى حجّيته إذا حصل من طريق خاصّ أو أمانة مخصوصة، أو تنتهي إلى حجّية الظنّ المطلق بصدور الرواية، أو جهة أخرى من الجهات، ولا يكون نطاقه وسيعاً إلى غيرها، فهو الانسداد الصغير.

و معلوم أن المنشأ في هذا الافتراق هو المقدّمة الأولى من دليل الانسداد، فإنّ العلم الإجمالي إذا كانت دائرته وسيعة، بحيث يشمل نطاقه جميع المشتبهات، من الأخبار، والأمارات الظنيّة، وغيرهما، فلا بدّ وأن ينتهي - مع ضمّ سائر المقدّمات - إلى حجّية مطلق الظنّ بناءً على الكشف أو الحكومة. و أمّا إذا كانت دائرته ضيقة - محصورة في الأخبار خاصّة، أو في الشهرة، أو الإجماعات المنقولة - فلا بدّ وأن ينتهي إلى حجّية الظنّ من طريق خاصّ من المذكورات، أو الظنّ بالصدور فقط.

إذا عرفت ذلك فقد ادّعى المستدلّ: بأنّ العلم الإجمالي حاصل بصدور الأخبار الكثيرة المتضمّنة للأحكام الإلهيّة الوافية بالفقه؛ بحيث ينحلّ العلم الإجمالي بسائر المشتبهات في دائرة الأخبار، وبعد انضمام سائر المقدّمات يصير الدليل منتهياً إلى حجّية الظنّ بصدور الأخبار، وهذا هو الانسداد الصغير.

نقل كلام بعض الأعظم ووجوه النظر فيه

و بما ذكرناه من الضابط يعلم مافي كلام بعض أعظم العصر على مافي تقارير بحشه، فإنّه - بعد الاعتراف بأنّ هذا الدليل هو ترتيب الانسداد الصغير

في خصوص الأخبار - تصدّى لبيان المراد من الانسداد الصغير والفرق بينه وبين الكبير ، فقال ماملخصه :

إنّ استفادة الحكم الشرعي من الخبر تتوقّف على العلم بالصدور وجهته والظهور وحجّيته ، فإنّ قام الدليل بالخصوص على كلّ واحد منها فهو ، وإن لم يُمْ على شيء منها - وانسدّ طريق إثباتها - فلا بدّ من جريان الانسداد لإثبات حجّة مطلق الظنّ بالحكم الشرعي . وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الكبير .

وإن قام الدليل على بعض جهات الرواية دون بعض ، كما لو فرض قيام الدليل على الصدور وجهته وإرادة الظهور ، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور ، وتوقّف على الرجوع إلى اللغوي في تشخيصه ، ولم يُمْ دليل بالخصوص على اعتبار قوله ، فلا بدّ من جريان مقدّمات الانسداد في خصوص معاني الألفاظ ، لاستنتاج حجّة الظنّ من قوله في معنى اللفظ ، وإن لم يحصل بالحكم الشرعي . وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الصغير .

و حاصل الفرق بينهما : هو أن مقدّمات الانسداد الكبير إنّما تجري في نفس الأحكام ليستنتج منها حجّة مطلق الظنّ فيها ، وأمّا مقدّمات الانسداد الصغير إنّما تجري في بعض ما يتوقّف عليه استنباط الحكم من الرواية في إحدى الجهات الأربع المتقدّمة ؛ ليستنتج منها حجّة مطلق الظنّ في خصوص الجهة التي انسدّ باب العلم فيها .

ثمّ أطال الكلام في صحّة جريان مقدّمات الصغير مطلقاً ، أو عدمه

مطلقاً، أو التفصيل، واختار التفصيل : بأن بعض هذه الجهات مّا يتوقف عليها العلم بأصل الحكم كالصدور، فإنه لولا إثباته لا يكاد يحصل العلم بالحكم، ففيه تجري مقدّمات الانسداد الكبير، وبعضها مّا يتوقف عليها العلم بتشخيص الحكم وتعيينه إذا كان الإجمال في ناحية الموضوع أو المتعلق، كالصعيد المردّد بين كونه التراب أو مطلق وجه الأرض، والجهل بمعناه لا يغيّر العلم بأصل الحكم؛ لأنّ المكلف يعلم بأنّه مكلف بما تضمّنته الآية من الحكم، ففيه تجري مقدّمات الانسداد الصغير لحجّة مطلق الظنّ بالجهة التي انسددّ باب العلم فيها انتهى^(١).

وفيه أولاً: أنه يظهر من صدر كلامه أنّ هذا الدليل العقلي هو ترتيب مقدّمات الانسداد الصغير في خصوص الأخبار، ويظهر مّا بعده أنه مع عدم قيام الدليل الخاصّ بإثبات أصل الصدور تجري مقدّمات الانسداد الكبير، كما أنّه يظهر من تفصيله وتوضيحه أنّ هذا الدليل العقلي يرجع إلى الانسداد الكبير. وبالجمله: كلامه في المقام لا يخلو من تهافت صدرأ وذيلأ.

و ثانياً: أنّ الضابط الذي أفاده في الافتراق بين الانسدادين - من أنّ مقدّمات الانسداد الكبير إنّما تجري في نفس الأحكام ليستتج منها حجّة مطلق الظنّ فيها، وأمّا مقدّمات الصغير تجري في بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع ليستتج منها حجّة مطلق الظنّ في خصوص الجهة التي انسددّ باب العلم فيها - يتنافى تفصيله الآتي من الافتراق بين

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٦ وما بعدها.

هذه الجهات، وأنّ مع عدم الدليل على أصل الصدور لابدّ من ترتيب مقدّمات الكبير، فإنّ ترتيب المقدّمات في أصل الصدور ينتهي إلى حجّة الظنّ بالصدور، لاحتجّيته بالنسبة إلى الأحكام مطلقاً، فلا ينطبق الضابط عليه.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ الضابط هو الذي ذكرنا، وأنّ في كلامه - قدّس سرّه - اختلاطاً وتهافتاً، فراجع كلامه.

ثمّ إنّه - قدّس سرّه - أطال الكلام في تقرير الدليل العقلي وجوابه وفي كلامه مواقع للنظر تظهر للمتأمّل فيه:

منها: ما أفاده في جواب «إن قلت» الثاني: أنّ دعوى العلم الإجمالي في خصوص الأمارات الظنيّة ليست ببعيدة؛ لأنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي، بخلاف تراكم الشكوك^(١).

فإنّ فيه ما لا يخفى؛ لأنّ مبادئ حصول العلم غير مبادئ حصول الظنّ والشكّ، فلا يمكن حصول العلم من تراكم الظنون؛ أي كثرتها، وكثرة المظنون، فلو فرض آلاف من الظنون بآلاف من الأحكام من المبادئ الظنيّة، لا يُعقل حصول علم واحد منها، وهذا واضح، ولعلّه خلط بين التراكم بحسب المراتب وبينه بحسب الموارد.

ومنها: ما أفاده بقوله: وثانياً: سلّمنا أنّ الأمارات الظنيّة ليست من أطراف العلم الإجمالي، ولكن وجوب الأخذ بما في أيدينا من الأخبار إنّما هو لأجل ما تضمّنتها من الأحكام الواقعيّة، لا بما هي هي، فالبتّعين هو الأخذ بكلّ

ما يظنّ أنّ مضمونه حكم الله الواقعي ، لا خصوص ما يظنّ بصدوره من الأخبار ؛ لأنّ الأخذ بمظنون الصدور إنّما هو لاستلزامه الظنّ بالمضمون غالباً ، ومقتضى ذلك هو اعتبار الظنّ بالحكم ، سواء حصل من الظنّ بالصدور ، أو من الشهرة والإجماع المنقول ^(١) انتهى .

فإنّ فيه ما لا يخفى أيضاً ؛ لأنّ الأخذ بمظنون الصدور في دائرة الأخبار إنّما هو لأجل العلم الإجمالي مع ضمّ بقية المقدمات ، لأجل كونه مستلزماً للظنّ بالمضمون ؛ حتّى نتعدّى إلى الشهرة والإجماع المنقول ، فمجرد الظنّ بالمضمون لم يصّر موجباً لوجوب الأخذ بما في أيدينا من الأخبار ، بل العلم الإجمالي في دائرة الأخبار أدّى إلى ذلك ، كما هو واضح .

ثمّ إنّّه - قدّس سرّه - تصدّى لتقريب مقدمات الانسداد الصغير بوجه آخر ، وقال : إنّّه سالم عمّا أورد على الوجه الأوّل ^(٢) ولكنّه اعترف بعد أسطر : بأنّ الإشكال الثالث مشترك الورود بين التقريرين .

ثمّ بعد كلام آخر قال : لا يخفى عليك أنّ ما ذكرناه من التقريب وإن كان يسلم عن كثير من الإشكالات المتقدمة ، إلّا أنّه يرد عليه ... إلخ ، وهذا الإيراد هو الإيراد الثاني على التقريب الأوّل مع تغيير العبارة .

ثمّ أفاد في جواب «إن قلت» عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بتقريبين ، وهو عين الإشكال الأوّل على التقرير الأوّل مع تقريب آخر .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٢٠٥ وما بعدها .

وبالجملة : مع تصريحه بعدم ورود شيء من الإشكالات على التقريب الثاني ، أوردَ تدريجاً جميع الإشكالات المتوجّهة على الأوّل على الوجه الثاني أيضاً ، وهذا لا يخلو من غرابة .

ثمّ إنّ في كلامه موارد للأنتظار لابدّ من التعرّض لها وإنّ يطلّ الكلام فنقول :

حاصل تقريره في الوجه الثاني من التقريرين : هو أنّنا نعلم بصدور غالب الأخبار التي في أيدينا ، ولا إشكال في وجوب الأخذ بما صدر عنهم ؛ بما أنّها أحكام ظاهريّة في مقابل الأحكام الواقعيّة ، فلا يرجع إلى الوجه الأوّل . وحيث لا يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادرة عنهم تنتزّل إلى الظنّ والأخذ بمظنون الصدور .

ولا يرد عليه شيء من الإشكالات ، فإنّ مبناها كان على أنّ وجوب العمل بالأخبار من باب تضمّنّها الأحكام الواقعيّة ، فيرد عليه : أن العلم الإجمالي بالأحكام لا يختصّ بدائرة الأخبار ، بل الأمارات الظنيّة أيضاً من أطرافه ، إلى آخر الإشكالات .

وأما هذا التقريب فمبنيّ على وجوب العمل بالأخبار لكونها أحكاماً ظاهريّة ، فلا تكون سائر الأمارات التي لم يقدّم دليل على اعتبارها - من أطراف هذا العلم ، فإنّها ليست أحكاماً ظاهريّة ، فدائرة العلم الإجمالي تختصّ بالأخبار ، ونتيجته الأخذ بمظنون الصدور عند تعذّر تحصيل العلم التفصيلي ، وعدم وجوب الاحتياط في الجميع ، بل مقتضى العلم بصدور غالب الأخبار

هو انحلال العلم الإجمالي الكبير؛ لأنّ ما صدر عنهم يكون بقدر المعلوم بالإجمال في دائرة الكبير^(١) انتهى.

فتلخص ممّا ذكره: أنّ العلم الإجمالي بالأحكام الظاهرية ممّا يُنجز العمل بالأخبار، ولَمّا كانت الأحكام الظاهرية الصادرة بمقدار الأحكام الواقعية فيحتمل انطباق الأحكام الواقعية عليها، وبهذا ينحلّ العلم الإجمالي الكبير في دائرة العلم الإجمالي الصغير.

ميزان انحلال العلم الإجمالي الكبير في الصغير

أقول: ميزان انحلال العلم الإجمالي الكبير في العلم الإجمالي الصغير: هو أن يكون المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير أسبق من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، ويكون المعلوم بالكبير قابلاً للانطباق على المعلوم بالصغير، فإذا تحقّق الشرطان ينحلّ الكبير في الصغير، ومع اختلال أحدهما لا يتحقّق الانحلال.

مثلاً: لو فرضنا العلم الإجمالي بوقوع قطرة من الدم في أحد الإناءين في صدر النهار، ثمّ حصل العلم بوقوع قطرة أخرى، إمّا في أحدهما أو في ثالث في آخر النهار، لا يكون هذا العلم الثاني منجزاً لجميع الأطراف، وينحلّ في الأوّل؛ لأنّ العلم الأوّل قد تنجز به الإناءان، ولا يعقل التنجيز فوق التنجيز، فيصير الثالث من الشبهة البدئية، فينحلّ الثاني.

لكن لو فرضنا تقارن المعلومين أو تقدم المعلوم في دائرة الكبير على

(١) نفس المصدر السابق.

المعلوم في دائرة الصغير لا ينحل العلم الكبير .

أما في المقارن : فلان التنجيز في جميع الأطراف يكون في عرض واحد ، فيكون التنجيز بالنسبة إلى أطراف الصغير مستنداً إلى كلا العلمين ، وبالنسبة إلى الزائد مستنداً إلى الكبير ، فلامانع من تأثير العلم في دائرة الكبير كما لا يخفى .
وأما في صورة تقدم الكبير فهو أوضح ؛ لأن العلم الإجمالي باعتبار المعلومين يكون له ثلاث صور ، تقدم الصغير على الكبير وبالعكس وتقارنهما .
ففي الأولى ينحل العلم في دائرة الكبير دون الباقيتين .

هذا كله مع مقارنة العلمين ، وأما مع تقدم أحدهما على الآخر ففيه تفصيل ، ولما كان مانحن فيه من قبيل الصورتين الأخيرتين فلامعنى للانحلال الكبير ، فإن العلم الإجمالي بكون الأحكام الواقعية بين الأخبار وسائر الطرق الظنية مقارن بحسب المعلوم والعلم مع العلم الإجمالي بصدور الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام .

و من مواقع النظر فيه : أنه قال : إن تقريب مقدمات الانسداد على هذا الوجه الثاني يقرب مما أفاد صاحب الحاشية ^(١) وأخوه ^(٢) في الانسداد وإن كان

(١) هداية المسترشدين : ٤٠٣-٤٠٤ .

صاحب الحاشية : هو الإمام الشيخ محمدتقي بن محمد رحيم الأصفهاني ، من قرية (ايران كيف) هاجر إلى العراق فحضر عند الوحيد البهبهاني والسيد بحر العلوم وكاشف الغطاء وبعدها رجع إلى أصفهان واستقر فيها حتى وافاه الأجل في سنة ١٢٤٨ هـ . له عدة كتب أشهرها هداية المسترشدين . انظر هدية الأجاب : ٢٠٤ ، روضات الجنات ٢ : ١٢٣ ، الكرام البررة ١ : ٢١٧ .

(٢) الفصول : ٢٧٧ سطر ٣٣-السطر الأخير .

فرق بينهما^(١) وتصدّى لبيان الفرق بما لا يرجع إلى محصل، وظنّي أنه من قصور العبارة، فإنّ الفرق بينهما أظهر من أن يخفى على مثله؛ لأنّ ترتيب المقدمات في المقام مبنيّ على الانسداد الصغير وانحلال العلم الكبير، ونتيجتها حجّة الأخبار المظنونة الصدور، ومبنى كلامهما على الانسداد الكبير وانحلال دائرة العلم الإجمالي بالواقع في مطلق الطرق، ونتيجتها حجّة مطلق الظنّ، سواء كان من الأخبار أو من طرق أخرى غيرها، ولعلّ مراده -أيضاً- ذلك، فراجع.

ومنها: أنّه -قدّس سرّه- بعد أن تصدّى لإيراد إشكال على التقريب الثاني ممّا يقرب ثاني الإشكالات الواردة على التقريب الأوّل، من أنّ الأحكام الظاهرية ليست في مقابل الأحكام الواقعية، بل هي طرق إليها، فيجب العمل على الأحكام الواقعية من أي طريق حصل العلم بها، ومع فقدانه تنتزّل إلى الظنّ بها، لا إلى الظنّ بالصدور، وأورد إشكالاً بقوله: «إن قلت» على ذلك بأنّ الواجب أولاً وبالذات وإن كان امتثال الأحكام الواقعية، لكنّ العلم بها ينحلّ في دائرة العلم بالأخبار الصادرة التي بمقدار المعلوم بالإجمال في دائرة

→
 أخوه: هو الإمام الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الأصفهاني الحائري، ولد في قرية (إيران كيف) تلقى أوليات العلوم في طهران، ثمّ انتقل إلى أصفهان وأخذ عن أخيه الشيخ محمد التقي صاحب الحاشية، وبعدها هاجر إلى كربلاء وتقلد المرجعية فيها، له عدّة مؤلفات أشهرها الفصول الغرورية، انتقل إلى جوار ربه سنة ١٢٥٤ هـ ودفن في حمى سيد الشهداء عليه السلام. انظر الفوائد الرضوية: ٥٠١، الكرام البررة ١: ٣٩٠.

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠٦.

الكبير .

وتصدى لجوابه بقوله : «قلت» بوجهين :

أحدهما : مامحصله : إنّ مجرد العلم بصدور جملة من الأخبار لا يقتضي ترتب الأحكام عليها ، فإنّ الحكم الظاهري يتوقف على العلم به موضوعاً وحكماً ، لا بمعنى أن لا وجود واقعيّ له ، فإنّه ضروريّ البطلان ، بل بمعنى أنّ الآثار المرغوبة من الحكم الظاهري من تنجيز الواقع والعذر منه لا ترتب عليه مع الجهل ، بل الأصول العقلائية أيضاً لا تجري مع الجهل بالصدور ، فما لم يعلم صدور الرواية تفصيلاً لا تجري فيها أصالة الظهور ، ولا أصالة الجهة ؛ لعدم العلم بظهور ماهو الصادر منها حتّى تجري فيها الأصول العقلائية ، فلا يمكن أن يترتب على الصادر من الأخبار مالحكم الظاهري من الآثار ، فيبقى العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية بين الأخبار والأمارات الظنية على حاله ، ولا بدّ من ترتيب مقدّمات الانسداد الكبير ، ولا أثر للظنّ بالصدور^(١) انتهى .

ولا يخفى مافيه ، فإنّ توقّف جريان الأصول العقلائية على العلم التفصيلي بما هو الصادر ، ممنوعٌ أشدّ المنع ، فلو فرضنا العلم الإجمالي بصدور إحدى الروايتين - مثلاً - يتضمّن إحداها وجوب إكرام العلماء ، والأخرى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وتركنا العمل بهما باحتمال إرادة خلاف الظاهر منهما ، أو احتمال عدم الجدّ في مضمونهما ، واعتذرنا بأنّ الأصول العقلائية - من أصالة الظهور وأصالة الجدّ - لا تجري في غير المعلوم بالتفصيل ؛

(١) نفس المصدر السابق .

لعدم العلم بظهور ماهو الصادر حتى تجري فيه الأصول العقلائية، لخرجنا عن طريقة العقلاء، ويكون هذا الاعتذار غير موجه عندهم، كما أن الأصول جارية في الخبرين المتعارضين اللذين نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، وإنما يكون تقديم أحدهما على الآخر من باب تقديم الحجة على الحجة، وفي صورة عدم الترجيح والحكم بالتخيير تجري في كل منهما الأصول العقلائية من أصالة الظهور والجهة، فعدم جريان الأصول في أطراف المعلوم بالإجمال مما لا وجه له.

وبالجملة: لافرق في انحلال العلم الإجمالي الكبير بين العلم التفصيلي بالصادر بمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام وبين العلم الإجمالي به. نعم لو كان العلم الإجمالي في دائرة الصغير غير مقدّم على الكبير لم ينحلّ الكبير به، كما تقدّم.

ثم قال في الوجه الثاني ماحصله: إنه على فرض تسليم كون الإجمال غير مانع عن ترتّب الأحكام الظاهرية على ماصدر من الأخبار، لكن مجرد ذلك لا يكفي في انحلال الكبير، فإنّ تلك الأحكام الظاهرية التي فرض كونها بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية لم تحرز بالوجدان، ولم يجب الاحتياط في جميع الأخبار؛ لثبوت الترخيص في غير المظنون، ومع هذا لا يمكن الانحلال؛ لعدم كون الأحكام الظاهرية في مظنون الصدور بمقدار الأحكام الواقعية في مجموع الأخبار والأمارات، فإنّ أقصى ما يدعى هو أنّ مجموع ماصدر عنهم - عليهم السلام- من الأحكام الظاهرية بقدر التكاليف الواقعية، لأنّ مظنون الصدور بمقدارها، فالترخيص فيما عدا مظنون الصدور يوجب

نقصاً في الاحكام الظاهرية، ويلزمه زيادة الاحكام الواقعية عن الظاهرية التي يلزم الاخذ بها.

وبالجملة: أن الترخيص في ترك العمل ببعض الاخبار يوجب نقصاً في الاحكام الظاهرية؛ للعلم بأن بعض الاحكام الظاهرية يكون في الاخبار التي رخص في ترك العمل بها؛ لأنّ مظنون الصدور من الاخبار ليس بقدر التكاليف الواقعية، فلا يبقى مجال للانحلال.

إن قلت: الاخذ بمظنون الصدور إن كان من باب التبعض في الاحتياط كان لعدم الانحلال وجه، وأما إن كان من باب أن الشارع جعل الظنّ بالصدور طريقاً إلى الاحكام الظاهرية وما صدر من الاخبار، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي؛ لأنّ الاحكام الظاهرية التي فرضنا أنّها بقدر الاحكام الواقعية تكون محرزة ببركة حجية الظنّ، فإنّ نتيجة جعل الشارع الظنّ بالصدور طريقاً إلى ما صدر هي أن ماعدا المظنون ليس ماصداً، واختصّ ماصداً بمظنون الصدور، والمفروض أن ماصداً بقدر الاحكام الواقعية، فينحلّ العلم الإجمالي.

قلت: هذا إذا تمّت المقدمات ووصلت النوبة إلى اخذ النتيجة، فتكون النتيجة حجية الظنّ وكونه طريقاً إلى ما صدر، ولكن المدعى أنّه لاتصل النوبة إليه؛ لأنّ عمدة المقدمات التي يتوقّف عليها اخذ النتيجة هو عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة من الاحكام الظاهرية، وبعد بطلان هذه المقدّمة بجواز إهمال بعض الوقائع - وهو ماعدا المظنون - لاتصل النوبة إلى اخذ النتيجة، فينهدم

أساس الانحلال قبل أخذ النتيجة^(١) انتهى كلامه رُفِع مقامه .

وفيه أولاً: أن نتيجة الانسداد الصغير أو الكبير هو التبويض في الاحتياط كما سيأتي^(٢) لاحتجّة الظنّ كشفاً أو حكومة، ولم نعلم زيادة الأحكام الواقعيّة عمّا يجب الاحتياط فيه من الأطراف، فدعوى زيادتها عن المظنون لا يهدم بها أساس الانحلال . نعم لو ادّعى زيادتها عمّا يجب الاحتياط فيه كان له وجه، لكنّها بمكان من المنع .

وثانياً: أنّه - مع تسليم كون النتيجة حجّة الظنّ بالصدور، وتسليم كون الأحكام الواقعيّة زائدة عمّا ظنّ صدوره - يكون العلم الإجمالي الكبير قاصراً عن تنجيز أطرافه، وهو عين الانحلال أو في حكمه؛ لأنّ المفروض أنّ الأحكام الواقعيّة ليست زائدة عمّا صدر، وما صدر إنّما هو بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، والمظنونات واجبة العمل، والباقي مرخص فيه، ففي رتبة المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير يكون بعض أطرافها واجب العمل، وبعضها مرخص فيه، ولا يكون المعلوم الكبير زائداً عنهما، فلا يمكن تنجيزه للأطراف الأخر .

مثلاً: لو فرضنا العلم بنجاسة إنائين في خمسة، واحتملنا الزيادة، وعلمنا بنجاسة إنائين في ثلاثة منها واحتملنا التطبيق، وكان المعلوم بالعلم الثاني مقدّماً على المعلوم بالعلم الأوّل، مع مقارنة العلمين، أو تقدّم الثاني على الأوّل، يصير العلم الإجمالي الكبير منحلّاً بواسطة الصغير؛ لأنّ تنجيز

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠٩ وما بعدها .

(٢) انظر صفحة رقم: ٣٥٧ وما بعدها .

الصغير للأطراف، لما كان مقدماً على الكبير لم تصل النوبة إلى تنجيز الكبير لهذه الأطراف، ولا يعقل التنجيز فوق التنجيز، ولما احتملنا انطباق المعلوم بالكبير على المعلوم بالصغير يصير الكبير - لامحالة - منحللاً، كما ذكرنا سابقاً.

و لو فرضنا أن بعض أطراف الصغير صار منجزاً بمنجز خاص، وبعضها صار مرخصاً فيه بمرخص، وتكون الأطراف المنجزة أقل عدداً من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، لا يصير العلم الإجمالي الكبير - الذي كان ساقطاً عن التأثير - مؤثراً بواسطة كون المنجز في الصغير أقل عدداً من المعلوم بالعلم الكبير؛ لأن المنجز وإن كان أقل، لكنه مع الأطراف المرخص فيها بمقداره، فإذا صار بعض الأطراف قبل تنجيز العلم جميع الأطراف منجزاً أو مرخصاً فيه - سواء كان التنجيز والترخيص مقدمين على العلم الإجمالي الكبير أو مقارنين معه، ويكون كلاهما بمقدار المعلوم، ويحتمل انطباق المعلوم عليه - يصير العلم لامحالة منحللاً؛ لأن العلم بالتكليف الفعلي على جميع التقادير من أركان تنجيز العلم الإجمالي، وهو في المقام مفقود؛ لأن المعلوم إذا انطبق على المرخص فيه والمنجز التفصيلي، لا يكون التكليف فعلياً.

نعم لو فرض الترخيص في الزمان المتأخر عن العلم الإجمالي يكون تنجيزه للأطراف الآخر بحاله؛ لأن تنجيز جميع الأطراف بالعلم الإجمالي بعد تحققه لا يسقط بواسطة الترخيص في بعضها للاضطراب أو الحرج، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله^(١).

وثالثاً: أن تسليمه في جواب «إن قلت» - بأنه إذا تمت المقدمات، ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة، وصار الظن حجة، ينحل العلم الإجمالي - في غير محله، فإنه مع فرض العلم بكون الأحكام الواقعية زائدة عن مظنون الصدور - وإن كان الصادر بمقدارها - لا معنى لانطباقها عليه؛ لأن انطباق الأكثر على الأقل غير معقول، فدليل اعتبار الظن لا يمكن أن يخصّص الأخبار الصادرة - التي بمقدار الأحكام الواقعية - بالمظنون الصدور الذي هو أقل منها.

ورابعاً: أن ما أفاده - من عدم وصول النوبة إلى أخذ النتيجة من جهة جواز إهمال بعض الوقائع، وهو ماعدا المظنون، فينهدم أساس الانحلال قبل أخذ النتيجة - ليس على ما ينبغي؛ لأن جواز الإهمال - الذي هو من مقدمات الانسداد الصغير - مع ضم باقي المقدمات يكشف عن حجّة الظن من أول الأمر، لأن المقدمات موجبة لحجّته، فالمقدمات هي الدليل الإنّي الكاشف عن جعل الشارع حجّة الظن في موضوع الانسداد، لأنها موجبة لها؛ حتى تكون الحجّة متأخرة عنها واقعاً، فينهدم أساس الانحلال قبل أخذ النتيجة، تأمل.

في ما استدل به على حجية مطلق الظن

قوله : الاول : أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه ... إلخ^(١).

أقول : الفرق بين هذا الدليل وبين الدليل المعروف بالانسداد : هو أن هذا الوجه مركّب من صغرى هي أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه مظنة للضرر، وكبرى هي أن الضرر المظنون واجب التحرّز عقلاً، يتج : أن مخالفة المجتهد لما ظنّه واجب التحرّز عقلاً.

و أمّا دليل الانسداد فهو مركّب [من] مقدّمات لا تشترك مع هذا الوجه في شيء منها، فكلّ من الوجهين يسلك مسلكاً غير مربوط بالآخر، وهما لا يشتركان في شيء - إلا النتيجة - حتّى نحتاج إلى إبداء الفرق بينهما.

فما أفاده بعض أعظم العصر قدّس سرّه - من أن الفرق بينهما في توقّف

أحدهما على انسداد باب العلم والعلمي، بخلاف الآخر^(١) الظاهر منه أن هذا مابه الافتراق بينهما بعد اشتراكهما في غيره - ليس في محله؛ لما عرفت من عدم الاشتراك بينهما أصلاً في شيء من المقدمات.

لا يقال: لوجاز إهمال الوقائع المشبهة، وترك التعرض لها بالرجوع إلى البراءة في جميع موارد الشك في التكليف، لم ينتج هذا الوجه، فإنناجه يتوقف على إبطال جواز الإهمال، وهو عين إحدى مقدمات الانسداد.

فإنه يقال: لو صحت الكبرى والصغرى الماخوذتان في هذا الوجه، فهما تتجان بلا احتياج إلى ضم هذه المقدمة، فإن جواز الإهمال مناف للصغرى كما لا يخفى.

ثم إن المحقق المعاصر - رحمه الله - قد أطال الكلام في هذا الوجه، ونحن لا نذكر كلامه بطوله، ولكن نبه على محال أنظار فيه، والطالب يرجع إلى تقارير بحثه:

قوله - قدس سره - في المقام: فهي مما لا ينبغي التأمل والإشكال فيها ...

إلخ^(٢).

بل للتأمل والإشكال فيها مجال واسع، فإن الإنسان - بل كل حيوان - وإن يدفع الضرر عن نفسه بمقتضى جبلته وقوته الدافعة عن مضاره، ولكن حكمه العقلي بقبح الإقدام على ما فيه مظنة الضرر - بحيث يستكشف منه حكماً

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٤.

(٢) نفس المصدر السابق.

شريعاً لو التزمنا بالملازمة - فلا ، فهذه جبهة حيوانية مشتركة بين الحيوانات .

قوله : لا يكاد يتحقق الشك ... إلخ^(١) .

بل قد يتحقق الشك ولو قلنا بأن البيان هو البيان الواصل ، فإنه قد يشك في كفاية مقدار الفحص ، ومنه يتولد الشك بأن المورد من موارد قبح العقاب بلا بيان ، أو من موارد دفع الضرر المحتمل ، إلا أن يكون مورد جريان قاعدة قبح العقاب هو إحراز كفاية الفحص .

قوله : وإلا يلزم التسلسل ... إلخ^(٢) .

ليس هذا هو التسلسل الاصطلاحي ، بل بمعنى عدم الوقوف إلى حدّ .

قوله : إن الظاهر من تسالم الأصحاب ... إلخ^(٣) .

قد ذكرنا سابقاً^(٤) : أن حكم العقل بقبح التشريع ليس حكماً واحداً بمنط

واحد ، بل حكمان بمنطين ؛ والآن نقول : إن حكمه بقبح الإقدام على مالا يؤمن معه الوقوع في الضرر - على فرضه - حكم طريقي لمنط عدم الوقوع فيه ، والإقدام على الوقوع في الضرر الواقعي حكم موضوعي ، فللعقل بالضرورة حكمان : أحدهما متعلق بموضوع واقعي ، والآخر حكم طريقي لحفظ الواقع ، كما في الظلم ، فالإقدام على مقطوع الظلم والضرر أو مظنونهما قبيح ، للأجل الموضوعية والاستقلال ، بل لأجل الطريقة .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢١٦ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٢١٧ .

(٣) نفس المصدر السابق .

(٤) انظر صفحة رقم : ٢٢٥ وما بعدها .

وبالجملة : قبحه قبح التجري لو لم يصادف الواقع .

و العجب منه - قدس سره - حيث استظهر حكم العقل من تسالم
الأصحاب على حكم شرعيّ، مع أنّه لا معنى للاستظهار في باب الأحكام
العقلية، ولا معنى للتقليد فيها .

وأما تسالم الأصحاب - على وجوب الإتمام في سلوك الطريق الذي
لا يؤمن [معه] من الوقوع في الضرر، معللاً بكونه معصية - على فرض
صحته، فهو لا يدلّ على أنّ حكمهم إنّما يكون بملازمة حكم العقل؛ لإمكان
أن يكون حكماً تعبدياً شرعياً ابتدائياً يكشف عنه إجماعهم وتسالمهم عليه .

مع أنّ للخذشة في أصل الحكم مجالاً واسعاً، فإنّ الفتوى بإتمام الصلاة
لا يلزم أن تكون لأجل المعصية، بل يمكن أن يستفاد حكمه من بعض روايات
التصيّد اللهوي، ولا يلزم إتمام الصلاة كون السفر معصية، كما في باب السفر
للصيد اللهوي، فإنّ حرمة محلّ إشكال وخلاف، مع أنّ لزوم الإتمام متسالم
عليه بين الأصحاب .

هذا، مع أنّ التجريّ عند كثير منهم معصية^(١) فلعلّ الإقدام على مظنون
الضرر يكون معصية لأجل كونه طريقاً إلى الوقوع في الضرر الحرام
عندهم، فتدبر .

قوله : في سلسلة علل الأحكام ... إلخ^(٢) .

(١) الكفاية ٢ : ١٨ ، نهاية الأفكار - القسم الأوّل من الجزء الثالث : ٣٠ - ٣١ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٢١٨ .

لو قلنا بأن احتمال الضرر طريقيّ لحفظ الواقع، لم يكن في سلسلة علل الأحكام، بل يكون في سلسلة المعلولات.

و المراد من العلل والمعلولات هو ما يتقدّم على الحكم وما يتأخّر عنه، لا العلل والمعلولات الحقيقية كما لا يخفى.

و بالجملة: قبحُ الإقدام على ما لا يؤمن معه من الضرر لو كان طريقيّاً لا يستكشف منه الحكم الشرعي المولوي؛ لكونه في سلسلة المعلولات، فما ذكره من عدم الفرق ليس في محله.

قوله: ولو موجبة جزئية تماماً لا سبيل إليها^(١).

قد ذكرنا فيما سبق تصوير كون المصلحة في الأمر بنحو الموجبة الجزئية، فراجع^(٢).

قوله: فإن كان من العبادات ... إلخ^(٣).

هذا غريب منه - قدس سره - فإن قصد الامتثال لا يدور مدار العلم بالتكليف.

نعم لو كان المراد بالقصد الجزم بالنية فهو وإن يتوقف على ذلك، لكن صحة العبادة لا تتوقف عليه، ولا تكون العبادة بدونه تشريعاً محرماً، فما تتوقف عليه العبادة هو كونه لله ولو على نحو الرجاء والاحتمال، وهذا تماماً يمكن

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٩.

(٢) انظر صفحة رقم: ١٥٥ وما بعدها.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٢٠.

قصده، وتصحّ العبادة معه، فما أفاده - من أنّ المصلحة تدور مدار قصد الامتثال، وهو يدور مدار العلم بالتكليف أو ما يقوم مقامه، ومع الظنّ الغير المعبر لا يتمكّن المكلف منه إلا على نحو التشريع المحرّم^(١) - ليس في محلّه، وغريب منه جداً.

ثمّ إنّه لو فرضنا عدم تمكّن المكلف من إتيانها كذلك، فلا يلزم منه رفع الملازمة بين الظنّ بالتكليف العبادي والظنّ بالضرر؛ لأنّ تمكّن المكلف من الإتيان أو عدم تمكّنه غير مربوط بالمصالح الكامنة في العبادات، فالظنّ بالتكليف - عبادياً كان أو غيره - يلازم الظنّ بالمصالح والمفاسد، ومع تسليم كون ترك المصالح وإتيان المفاسد من الضرر، لا معنى لرفع الملازمة بمجرد عدم التمكّن من إتيان العبادة المتقوّمة بقصد الامتثال، فما أفاده - من أنّ حال المصلحة في العبادات حال العقاب في عدم الملازمة بين الظنّ بالحكم وبين الظنّ بها - ممّا لا سبيل إلى تصديقه، وأغرب من شقيقه.

ثمّ إنّه - قدّس سرّه - فرق بين الأحكام النظاميّة والشخصيّة، والتزم بعدم حكم العقل بقبح الإقدام على ما فيه الضرر النوعيّ والمفسدة النظاميّة النوعيّة، وإنّما يحكم بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه الضرر الشخصي^(٢).

هذا، وأنت خبير بما فيه، فإنّ العقل يحكم بقبح الإقدام على ما فيه المفاسد النوعيّة، خصوصاً لو كانت من قبيل اختلال النظام وتفرّق شمل

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٢٠ - ٢٢١.

المجتمع ، فلو أقدم أحد على ما فيه انقراض الحكومة من بين البشر حتى يرجع المجتمع إلى اللانظامي التوحشي المنتهي إلى اختلال أمورهم وسلب الأمن والأمان من بينهم ، لكان فعله هذا من أقبح القبائح بضرورة العقل ، وكذلك الإقدام على ما يكون مظنةً لذلك ممنوع عقلاً ، بل احتمالاً أيضاً منجز في نظر العقل ؛ لكمال أهميته .

و أمّا المضارّ الشخصية فاحتراز الإنسان - كسائر الحيوانات - منها بحسب الجبلة الحيوانية مسلّم ، لكن كون الإقدام عليها أو على ما لا يؤمن [معه] من الوقوع فيها قبيحاً عند العقل - ويكون هذا من الأحكام العقلية أو العقلية حتى يرى العقل صحة عقوبة المولى لذلك - فلا .

و الحقّ : أنّ التفصيل ثابت ، لكن بعكس ما أفاده رحمه الله .

قوله : سلك مسلكاً آخر في منع الصغرى ... إلخ^(١) .

ما سلكه الشيخ - قدس سرّه - هو منع الكبرى لا الصغرى ، كما يظهر بالتأمّل فيما نقله عنه ، فإنّ حاصل ما أفاده : أنّ الضرر المظنون بواسطة ترخيص الشارع بأدلة البراءة والاستصحاب متدارك ، والعقل لا يستقلّ بقبح الإقدام على الضرر المتدارك والمفسدة المتداركة^(٢) .

و هذا منع الكبرى ؛ فإنّ الضرر المتدارك ضرر عقلاً ، لأنّه ليس بضرر ، نعم العرف يتسامح في سلب الضرريّة عنه ، لكنّ الميزان في المقام هو الحكم

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٢٢ .

(٢) فوائد الأصول : ١٠٩ - ١١٠ .

العقلي، والعقل يحكم بأن القبيح هو الإقدام على الضرر الغير المتدارك لا المتدارك.

وإن شئت قلت: هذا نفي كلية الكبرى؛ لمنع كلية قبح الإقدام على كل ما لا يؤمن معه الضرر.

قوله: وذلك ينحصر بالتعبد بالامارات (١).

هذا حق لو كانت الامارات مجعولات شرعية، وأما لو كانت الامارات أموراً عقلائية - يعمل بها العقلاء في جميع أمور معاشهم وسياساتهم - فلا يكون وقوعهم في الضرر والمفسدة بإيقاع الشرع، والامارات كلها عقلائية، وأما لم يردع عنها الشارع، ومجرد عدم ردعه إياهم لا يوجب الإيقاع في المفسدة من قبله.

وأما الأصول العملية فيمكن أن يقال: إن ترخيص الشارع بنحو العموم لكل مشتبه إغراء للمكلف في الوقوع في المفسدة، وذلك - أيضاً - قبيح ولو في مورد حكم العقل بجواز الارتكاب.

لا يقال: إن أدلة حجية الامارات - أيضاً - إغراء له فيها.

فإنه يقال: ليس في الآيات والأخبار التي استدلوا بها لحجيتها دليل يصح الاعتماد عليه في الترخيص في العمل بالامارات بنحو الإطلاق، وإنما هي أدلة في موارد خاصة وأشخاص معلومة، ولعلهم كانوا مأمونين عن تخلف قولهم للواقع؛ لشدة تحفظهم وتقواهم.

وبالجملة : أنّ القضايا الشخصية لا يمكن أن تكون ميزاناً لشيء ، وأمّا أدلة الأصول فهي أدلة مطلقة أو قضايا كلبية تدلّ على الترخيص والإغراء .
اللّهم إلّا أن يقال : إنّ المستفاد من الأخبار هو إمضاء العمل على طبق قول الثقة مطلقاً ، كما لا يبعد ، بل يظهر من بعضها ، فتصير حالها حال أدلة الأصول .

قوله : وأمّا ثانياً فلأنّ العموم ^(١) ...

أقول : فيه أولاً : أنّ دعوى عدم شمول العموم لما له مؤنة زائدة - مثل مانحن فيه - تمّ لا وجه لها ؛ ضرورة عدم كون مثل تلك المؤنة الزائدة مانعاً عن شمول العام ؛ فإنّ الكشف عن تدارك الضرر والمفسدة إنّما يكون بعد شمول العام للمظنونات ، ولا يعقل أن يكون المنكشف مانعاً عن شمول العام الكاشف له ، مع أنّ في أصل الدعوى مطلقاً ما لا يخفى .

وثانياً : سلّمنا ذلك ، لكن يكون مانحن فيه تمّ استثناءه من القاعدة المتوهمة ؛ للزوم عدم شمول العام للمظنونات عدم شموله للمشكوكات والموهومات - أيضاً - لتوقّف شموله على إثبات تدارك المفسدة والضرر مطلقاً ، ولا وجه للاختصاص بالمظنونات ؛ لأنّ التدارك لازم ترخيص المولى مع تخلف المرخص فيه عن الواقع ، فلو رخص المولى في ارتكاب المشكوكات ، وارتكب العبد لأجل الترخيص ، وصادف الحرام الواقعي ، أو ترك لأجله ، وصادف الواجب الواقعي ، لكان الوقوع في المفسدة لأجل ترخيصه ، فلا بدّ من جبرانه

وتداركه من غير فرق بين المظنون وغيره، والظنّ الغير المعتبر عند العقلاء حاله حال الشكّ، فما أفاده - من أنّه لا يلزم من عدم شموله للمظنونات بقاء العموم بلا مورد؛ لأنّ المشكوكات والموهومات تبقى تحت العام^(١) - في غير محلّه .
قوله : لا يبقى موقع للبراءة والاستصحاب^(٢) .

أقول : عدم بقاء الموقع للبراءة والاستصحاب يتوقّف على حكومة الحكم المستكشف من الحكومة العقلية بقبح الإقدام على ما لا يؤمن معه الضرر ، وهو غير معقول ؛ لأنّ العقل كما يستقلّ بقبح الإقدام على ما لا يؤمن معه الضرر ، كذلك يستقلّ بعدم قبح الإقدام على الضرر المتدارك ، فهما حكمان يستقلّ بكلّ منهما العقل ، وهذا ممّا لا إشكال فيه .

إنّما الإشكال في كون مانحن فيه - أي مورد الظنّ بالحكم - يكون صغرى لأيّ منهما حتّى لا يبقى للأخر مجال؟

والحقّ : أنّه صغرى للضرر المتدارك ، فإنّ الظنّ الغير المعتبر يكون موضوعاً لأدلة البراءة والاستصحاب ، فإنّ موضوعهما هو عدم العلم والشكّ ، والفرض شمولهما للظنّ الغير المعتبر أيضاً ، وأمّا الظنّ بالضرر فهو متأخّر رتبة عن الظنّ بالحكم ، فإنّ الظنّ بالحكم كاشف عن المضارّ والمنافع والمصالح والمفاسد ، فالظنّ بالضرر متأخّر عن الظنّ بالحكم ، وتطبيق حكم العقل بقبح الإقدام على الضرر المظنون على الصغرى متأخّر عن الظنّ بالضرر ، وكشف الحكم الشرعي بحكم الملازمة متأخّر عن الحكم العقلي ؛ لكونه منكشفاً منه ،

فالظنّ بالحكم متقدّم على الظنّ بالضرر، وهو متقدّم على تطبيق حكم العقل بقبح الإقدام على الصغرى، وهو متقدّم على الحكم الشرعي المنكشف منه، فإذا تحقّق الظنّ بالحكم جرت قاعدة البراءة والاستصحاب بلا مانع في البين، فإنّ موضوعهما الظنّ بالحكم، وقد تحقّق، والفرض أنّ المانع ليس في هذه المرتبة، وفي المرتبة الثانية يتحقّق الظنّ بالضرر، لكن في هذه المرتبة يكون التدارك بواسطة حكم الشرع بالترخيص ثابِتاً، فرتبة الظنّ بالضرر هي رتبة التدارك، فيصير موضوعاً لحكم العقل بعدم القبح، لاحكمه بالقبح، فلا تصل النوبة إلى قاعدة قبح الإقدام على الضرر حتّى ينكشف الحكم الشرعي، وتحقّق الحكومة، أو تحقّق حكومة الحكم العقلي.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ تصحيح الحكومة والورود يتوقّف على تقدّم الشيء على نفسه، فالحقّ ما أفاده الشيخ في هذا المقام^(١) لافي مبحث البراءة من أنّه لا تجري البراءة العقلية والشرعية في موارد الظنّ بالضرر الديني، كما نُقل عنه^(٢).

قوله - رحمه الله -: ولو سلّم ... الخ^(٣).

أقول: هذا منه غريب، فإنّه مع تسليم ملازمة الظنّ بالحكم للظنّ بالضرر الديني والأخروي معاً، فكيف يمكن جريان البراءة بالنسبة إلى الضرر

(١) فرائد الأصول: ١٠٩-١١٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢٢٢ سطر ٤-١٥.

(٣) نقله في فوائد الأصول ٣: ٢٢٤.

الأخروي؟! فهل ترى من نفسك : أنه مع احتمال العقاب تجري البراءة العقلية ، فضلاً عن الظن به؟! فالظن بالحكم إذا حصل منه الظن بالعقاب يصير من موارد استقلال العقل بقبح الإقدام عليه ، لامن مورد جريان قبح العقاب بلا بيان ، فالظن بالحكم لا يلزم الظن بالعقاب ولا احتمالاه ، إلا مع كونه بياناً ومعتبراً ، فراجع كلامه .

ولعلّ الخلط وقع من الفاضل المقرر رحمه الله تعالى .

في مقدمات الانسداد

قوله : الرابع : دليل الانسداد ... إلخ^(١).

اعلم : أنه قد وقع الخلط وسوء الترتيب من الأعلام في تنظيم مقدمات

الانسداد :

أما أولاً : فلأن دليل الانسداد لا يتألف من أربع^(٢) أو خمس^(٣) مقدمات ،

وإنما هو قياس استثنائي متألف من شرطية وحملية ، ينتج رفع التالي رفع المقدم

– كما سيأتي بيانه – فدليل الانسداد يتألف من مقدمتين ، لا مقدمات ، كما

هو الشأن في سائر الأقيسة .

و أما ثانياً : فلأن كل ما هو دخیل في إنتاج حجّة الظنّ لو عُدّ مقدّمة برأسه

(١) الكفاية ٢ : ١١٤ .

(٢) فرائد الأصول : ١١١ - ١١٢ ، درر القوائد ٢ : ٦٤ .

(٣) الكفاية ٢ : ١١٤ - ١١٥ .

على رغم علماء المنطق وعلمهم لصارت المقدمات أكثر مما ذكروا، فإنّ بطلان الاحتياط مقدّمة برأسه، وله دليل مستقلّ، وبطلان التقليد كذلك، وكذلك بطلان الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألة، بل وانسداد باب العلم غير انسداد باب العلميّ موضوعاً ودليلاً، فلا وجه لحصر المقدمات في أربع أو خمس.

وأما ثالثاً: فلاّنه قد وقع الخلط في أخذ المقدمات، فأخذت المقدّمة التي بلا واسطة تارة، والتي مع الواسطة أخرى، وأيضاً في مقدّمة أخذت العلة، وفي الأخرى أخذ المعلول، وهو خلاف نظم البرهان، فمن أراد تنظيم البرهان على الوجه المقرّر في علم الميزان لا بدّ له من ترتيب المقدمات القريبة المنتجة بلا واسطة، وأما أخذ مقدّمات المقدمات وعللها فهو خلاف الترتيب، فضلاً عن اختلاط القياس من المقدمات التي بلا واسطة والتي مع الواسطة، كما وقع منهم في المقام، فإنّ العلم الإجمالي بالأحكام، وانسداد باب العلم والعلمي، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، من المقدمات البعيدة وعلل المقدمات المنتجة في القياس. وبطلان إهمال الوقائع المشتبهة والرجوع إلى البراءة، وبطلان الاحتياط والتقليد والرجوع في كلّ مسألة إلى الأصل الجاري فيها، من المقدمات القريبة المنتجة.

فالأولى تنظيم البرهان على النّظم القياسي المنطقي، فيقال:

لولا حجّة الظنّ المطلق، أو لولا وجوب العمل بالظنّ المطلق، لكّزم - على سبيل منع الخلوّ: إمّا إهمال الوقائع المشتبهة والرجوع إلى البراءة في

جميع موارد الشكّ، وأمّا العمل على العلم التفصيلي في جميع الوقائع، وأمّا العمل على طبق الطرق الخاصّة العلميّة، وأمّا الاحتياط في جميع الوقائع، وأمّا الرجوع إلى فتوى الغير، وأمّا الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألة من الاستصحاب والبراءة وغيرهما، وأمّا العمل على طبق المشكوكات والموهومات، والتالي بجميع شقوقه فاسد:

أمّا فساد إهمال الوقائع؛ فللعلم الإجمالي بالأحكام والإجماع وغيرهما.
و أمّا فساد العمل على طبق العلم التفصيلي أو الطرق؛ فلانسداد باب العلم والعلمي.

و أمّا فساد الاحتياط التام؛ فللزوم اختلال النظام أو العسر والخرج.
و أمّا فساد الرجوع إلى فتوى الغير؛ فلاّته من رجوع العالم إلى الجاهل بنظره.

و أمّا فساد الرجوع في كلّ مسألة إلى الأصل الجاري فيه؛ فلعدم كفايتها وغير ذلك.

و أمّا فساد الأخذ بالمشكوكات والموهومات؛ فلقيح ترجيح المرجوح على الراجع.

فإذا بطل التالي بجميع شقوقه بطل المقدّم، وهو عدم حجّة الظنّ، أو عدم وجوب العمل به، فيلزم منه حجّيته أو وجوب العمل به في الجملة.

و سيأتي^(١) توضيح المقدمات تفصيلاً، والمقصود هاهنا التنبيه على أنّ

(١) انظر صفحة رقم: ٣٤٦ وما بعدها.

دليل الانسداد قياس استثنائي مؤلف من شرطية هي : لولا كذا للزم كذا وكذا ،
وحملية هي : والتالي بجميع تقاديره باطل . ولا بدّ للمستدلّ من إثبات كلا^(١)
الأمرين حتّى يتّجّ القياس :

أحدهما : إثبات التلازم بين المقدّم والتالي ، وهو إنّما يحصل بإثبات
الحصر العقلي بين التوالي بنحو منع الخلوّ ، وإثبات عدم خلوّ الواقع عن
الترديدات الواقعة في التالي حتّى يُتّجّ بطلانها بطلان المقدّم ، فيصير نقيضه
حقّاً .

وثانيهما : إثبات بطلان التوالي بأسرها وجميع تقاديرها ، فمع حقيقة
المقدّمين يُتّجّ القياس .

ولا إشكال ولا كلام في الأمر الأوّل والمقدّمة الأولى ، وإنّما الإشكال
والكلام في المقدّمة الثانية ؛ أي بطلان التالي ، وبما ذكرنا وأوضحنا - من كيفية
تشكيل القياس المتّجّ - اتّضح الخلط الواقع من الأعلام في المقام من أخذ مقدّمة
المقدّمة مقام المقدّمة ، والعلة مقام المعلول ، والخلط بين المقدّمات التي مع
الواسطة والتي بلا واسطة ، فتدبّر تعرف .

فلا بدّ للتعرّض لكلّ تقدير من التالي والتفتيش والفحص عن حقيقته
وبطلانه ، فنقول :

أمّا بطلان العمل بالعلم التفصيلي في جميع الوقائع فهو ضروري .
و أمّا بطلان العمل بالعلميّ فهو مردود ؛ لأنّا قد فرغنا - بحمد الله تعالى -

(١) في (الأصل) : أحد بدل : كلا .

عن حجة الخبر الواحد، وهو وافٍ بجميع الفقه من الطهارة إلى الديات، فدليل الانسداد - مع عرضه العريض وطول مباحثه - فاسد من أصله، والتعرض له بما لا طائل تحته، وإنما هو محض تبعية المحققين وأساطين الفن رحمهم الله.

ولا ينقضي تعجبي من الفاضل المقرر لبحث بعض أعظم العصر - رحمهما الله - حيث بالغ في شكر مساعي شيخه الأستاذ في إفادة الدقائق العلمية التي تقصر عنها الأفهام في دليل الانسداد^(١) مع أن هذه الدقائق العلمية التي زعمها حقائق رائجة، مع الغرض عن المناقشات الكثيرة فيها، والإشكالات الواضحة عليها، كما سيأتي^(٢) عند التعرض لبعضها لا تفيد شيئاً؛ لبطلان أساس الانسداد، فلا بد من شكر مساعي هذا المحقق وسائر مشايخ العلم وأساطين الدين، لكن في غير هذا المبحث الذي لا يفيد علماً ولا عملاً، والتعرض لهذه المباحث مع طولها وعدم فائدتها العملية المتوقعة من القواعد الأصولية لولا غرض تشييد الأذهان وتحصيل قوة الاجتهاد للمشتغلين وطلّاب العلوم، لكان الاستغفار منه للمتعرض لها أولى من التشكر، ككثير من المباحث المبحوث عنها في علم الأصول.

وأما بطلان إهمال الوقائع المشتبهة فهو ضروري لا يحتاج إلى إقامة البرهان، وقد استدلل عليه بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع القطعي التقديري من كل من يحفظ منه العلم،

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٢) انظر صفحة رقم: ٣٥٢ وما بعدها.

فإنّ المسألة وإن لم تكن معنونة في قديم الزمان ، لكن القطع حاصل بأنّ إجماع العلماء في جميع الأعصار والأمصار حاصل بأنّ ترك المشتبهات وإهمالها رأساً غير جائز (١) . هذا .

وفيه : أنّ هذا الاتفاق لا يُستكشف منه رأيُ المعصوم ، ولا الدليل التعبدي الذي هو مبنى حجّة الإجماع ، فإنّ المسألة عقليةٌ صرفة يمكن أن يكون مبناها هو العلم الإجمالي بالأحكام ، فإنّ تنجيز العلم الإجمالي وكونه كالتفصيلي في حرمة المخالفة القطعيةّ ممّا لا ينبغي الشبهة فيه .

وبالجملة : هذه المسألة ليست من المسائل التي يكون اتّفاقهم فيها كاشفاً عن الدليل التعبدي المعبر .

الوجه الثاني : لزوم الخروج من الدين ؛ لقلة الأحكام المعلومة بالتفصيل ؛ بحيث يُعدّ الاقتصار عليها وترك التعرّض للوقائع المشتبهة خروجاً من الدين ، وتاركه غير ملتزم بأحكام سيّد المرسلين - صلوات الله عليه وآله أجمعين - وذلك مرغوب عنه شرعاً وإن لم نلتزم بتنجيز العلم الإجمالي (٢) .

وفيه أولاً : أنّ عدم التعرّض للمشتبهات وإن يلزم منه المخالفات الكثيرة ، لكن كون ذلك بمثابة الخروج من الدّين ، وكونُ الملتزم بصرف ضروريّات الفقه وإجماعيّاته ومتواترات الأحكام وما يستفاد من الكتاب خارجاً من الدين وغير ملتزم بأحكام الإسلام ، ممنوعٌ ؛ ضرورة أنّ الآتي بالصلاة والصيام والحجّ

(١) فرائد الأصول : ١١٢ - ١١٣ .

(٢) فرائد الأصول : ١١٣ سطر ٥ - ٨ .

وسائر الأحكام الضرورية مع ما يستفاد من أحكامها من الإجماع والضرورة والمتواتر من النقل، لا يُعدّ خارجاً من الدين، فإنّ صورة هذه الفروع الضرورية مع كثير من أحكامها من قبيل ماذكر، والفروع الخلافية أمور خارجة عن حقائقها، أو داخلة لكن لا يكون التارك لها غير آتٍ بتلك الحقائق، فمن صلى مع الطهور والقبلة والستر وسائر الشرائط والأجزاء - التي تكون متسالمات عليها عند الفقهاء بواسطة الإجماع أو الضرورة أو النقل المتواتر أو دلالة الكتاب العزيز - وأتى بصيام شهر رمضان مقتصراً على ما يكون مُفطراً كذلك، وأتى بالحجّ والزكاة والخمس وسائر الواجبات التي تكون كذلك، وترك المحرمات المسلمة، لا يعدّ خارجاً من الدين؛ بحيث يُعدّ هذا محذوراً مستقلاً في مقابل منجزية العلم الإجمالي، نعم الآتي بالتكليفات كذلك غير آتٍ بها؛ لمكان العلم الإجمالي بترك أجزاء أو شرائط دخيلة فيها، أو إتيان منافيات لها.

وبالجملة: ليس ما وراء العلم الإجمالي بالمخالفات الكثيرة أمر آخر مرغوب عنه يكون مستقلاً في مقابله.

وثانياً: لو سلّم كون هذا محذوراً مستقلاً لدى الفقهاء؛ بحيث يُعدّ فاعله كأنّه خارج من الدين، لكن كشفُ هذا عن كونه محذوراً مستقلاً لدى الشرع - غير مخالفة الأحكام الكثيرة؛ بحيث يعاقب التارك للأحكام الكثيرة: تارةً لأجل المخالفة الكثيرة، وتارةً لأجل صيرورته كأنّه خارج من الدين، وغير ملتزم بأحكام سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله - ممنوعٌ.

نعم لا شبهة في كون المخالفات الكثيرة الكذائية مرغوباً عنها عقلاً وشرعاً،

لكن كونُ هذا امرأً تعبدياً - لإرشادياً - ممنوع .

وبالجملة : ليس في البين من الشارع إلا الأمر بإطاعة جميع أحكامه ، وهو أمر إرشادي عقلي ، لا تعبدى شرعي .

الوجه الثالث : العلم الإجمالي بثبوت التكاليف ، وهو كالتفصيلي في وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، فلا تجري الأصول النافية في أطرافه (١) .

وهذا هو العُمدة في هذا الباب ، وأما الوجهان الأولان فقد عرفت النظر فيهما ، فما أفاده بعض أعظم العصر - من أن هذه الوجوه الثلاثة في غاية الصحة والمتانة غير قابلة للخدشة فيها (٢) - فيه ما لا يخفى .

إن قلت : هذا الوجه - أيضاً - مخدوش فيه ؛ لأن بعض أطراف العلم الإجمالي إذا كان مرخصاً فيه ، أو لزم الاقتحام فيه ، فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف - حيثئذ - على تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان ، والمؤاخذه عليها إلا مؤاخذه بلا برهان .

قلت : نعم هذا ما أفاد المحقق الخراساني - قدس سره - في وجه عدم منجزية العلم الإجمالي .

و اجاب عنه : بأن هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط ، وقد علم بنحو اللم ؛ حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه ، مع صحة دعوى الإجماع

(١) فرائد الأصول : ١١٥ سطر ١٠ - ١٨ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٢٣٢ .

على عدم جواز الإهمال في هذا الحال ، وهو مرغوب عنه شرعاً^(١) .
و محصل جوابه يرجع إلى الوجهين الأولين في عدم جواز الإهمال ، وقد
عرفت النظر فيهما .

والتحقيق في الجواب عن الإشكال : أن ترخيص بعض الأطراف أو لزوم
الاقتحام فيه إذا كان متأخراً عن المعلوم بالعلم الإجمالي ، لا يُخلّ
بتنجيز العلم ولو كان الترخيص أو لزوم الاقتحام في البعض المعين ، فلو علم
إجمالاً بكون أحد الإناءين خمراً ، ثم رخص في ارتكاب أحدهما المعين ،
لم يكن العلم ساقطاً بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وإن سقط بالنسبة إلى
القطعية .

و فيما نحن فيه يكون الأمر من هذا القبيل ، فإن العلم بالأحكام مقدّم من
حيث المعلوم على عروض الاشتباه وكثرته ، وهما مقدّمان على ترخيص
الشارع أو العقل لارتكاب بعضها .

مع إمكان أن يقال : إن الترخيص هاهنا لم يكن من قبيل ترخيص بعض
الأطراف معيّناً ، بل يكون من قبيل الترخيص في البعض الغير المعين ، فإنّ
ما يدلّ على الترخيص هو أدلة العسر والخرج ، وهي دالة على رفع العسر
والخرج ، والعقل إنّما يحكم بأن رفع العسر إنّما يجب أن يكون في دائرة
الموهومات ، وإن لم يرفع ففي دائرة المشكوكات ، ويكون هذا الحكم العقليّ
لأجل التحفظ على التكاليف الواقعية ، والجمع بينها وبين رفع العسر حتّى

الإمكان، ولا يعقل أن يصير ذلك موجباً لرفع تنجيز العلم عقلاً مطلقاً، كما لا يخفى.

القول في اختلاف

نتيجة دليل الانسداد باختلاف المبنى

إيقاظ : قد تصدّى بعض الأعاظم - رحمه الله - على ما في تقريراته لبيان مبنى اختلاف نتيجة الانسداد من حيث الكشف والحكومة، فقال ما حاصله :

إنّ اختلاف هذه الوجوه الثلاثة في مدرك المقدّمة الثانية يوجب اختلاف النتيجة، فإنّ المستند لعدم جواز إهمال الوقائع لو كان الوجه الأوّل والثاني كانت النتيجة الكشف لامحالة، فإنّ مرجعهما إلى أنّ الشارع أراد من العباد التعرّض للوقائع المشبهة، فالعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنّه لابدّ للشارع من نصب طريق للعباد وأصل بنفسه أو بطريقه، والذي يصحّ جعله في حال الانسداد مع كونه أصلاً بنفسه ينحصر بالاحتياط؛ لكونه محرّزاً للواقع، فالاحتياط هو الطريق المجعول الشرعي - نظير الاحتياط في الدماء - لالعقلي، فإنّ الاحتياط العقلي لا يكون إلّا في أطراف العلم الإجمالي، فمع قطع النظر عن العلم الإجمالي لاحكم للعقل، فلا إشكال في أنّ الاحتياط شرعيّ لا غير، ثمّ بعد إثبات بطلان طريقيّة الاحتياط - كما يأتي في المقدّمة الثالثة - تكون النتيجة حجية الظنّ شرعاً، وهي معنى الكشف.

هذا، وأمّا إذا كان المدرك هو العلم الإجمالي، فيمكن أن تكون النتيجة

الكشف، ويمكن أن تكون التبويض في الاحتياط - كما سيتضح وجهه - والغرض في المقام الإشارة إلى أساس الكشف والحكومة^(١). انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: وبما ذكرنا - من بطلان الوجهين الأولين - انهدم أساس هذا البنيان.

مضافاً إلى أنّ الإجماع الذي ادّعاه في المقام: إمّا أن يكون إجماعاً على قضية كلية، وهو الإجماع على عدم جواز إهمال شيء من الوقائع المشتبهة، وإمّا إجماعاً على عدم جواز إهمال مجموع الوقائع المشتبهة من حيث المجموع، وإمّا إجماعاً على قضية مهمة، وهو الإجماع على عدم جواز الإهمال في الجملة، وإمّا إجماعاً على أنّ صيرورة التكاليف الواقعية مجهولة بين المشتبهات لا توجب رفع اليد عنها، فالشارع لا يرضى بإهمال التكاليف الواقعية بمجرد عروض الاشتباه عليها، فلا بدّ من إتيانها ولولم يحكم العقل بإتيانها من ناحية العلم الإجمالي:

فإن أريد الإجماع على النحو الأوّل، فيرد عليه - مضافاً إلى أنّ الضرورة قاضية بأنّ عروض الاشتباه لا يوجب أن يكون المشتبه بما أنّه مشتبه مطلوباً نفسياً، بل لو كان مطلوباً يكون لأجل التحفّظ على الواقع، فيكون الواقع مطلوباً ذاتياً نفسياً ولو في زمان الاشتباه، فيرجع إلى الوجه الثالث:-

أولاً: أنّ هذا الإجماع هو عين الإجماع على جمع المشتبهات والاحتياط

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٣٢ وما بعدها.

فيها، فإنَّ الإجماع على عدم جواز إهمال شيء من المشتبهات عبارة أخرى عن الإجماع على إيجاب الاحتياط، فلا وجه لما أفاده - رحمه الله - من أنَّ العقل يحكم حكماً قطعياً بأنَّ الشارع لا بدَّ له من نصب طريق واصل بنفسه أو بطريقه، والطريق الواصل بنفسه هو الاحتياط التام^(١) وهل هذا إلاَّ وحدة الكاشف والمنكشف؟!

وثانياً: أنَّ هذا الإجماع مخالف للعقل أو النقل، فإنَّه إجماع على الاحتياط التام المُخلَّ بالنظام، أو إجماع على أمر يوجب العسر والخرج، وهو كما ترى.

والعجب أنَّه اعترف - فيما يأتي - بأنَّ هذا الإجماع لا يستكشف منه الاحتياط التام^(٢) وفي هذا المقام ادَّعى القطع بأنَّ حكم العقل هو كشف الاحتياط التام.

وثالثاً: أنَّ هذا الإجماع معارض للإجماعين اللذين ادَّعاهما في الأمر الثالث^(٣) وسيأتي التعرُّض لهما^(٤).

وإنَّ أريد الإجماع على النحو الثاني، كما صرَّح بذلك فيما سيأتي عند التعرُّض لإبداء الفرق بين الاحتياط العقلي والشرعي، من حكومة أدلة العسر والخرج على العقلي منه دون الشرعي، فقال:

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٣٣.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٤٨.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٤) انظر صفحة رقم: ٣٦٥ وما بعدها.

والسرّ في ذلك : هو أنّ الوقائع المشتبهة لوحظت قضية واحدة مجتمعة الاطراف قد حكم عليها بالاحتياط ؛ لأنّ الإجماع أو الخروج عن الدين إنّما كان دليلاً على عدم جواز إهمال مجموع الوقائع المشتبهة من حيث المجموع ، لا على كلّ شبهة شبهة ، فإنّ إهمال كلّ شبهة مع قطع النظر عن انضمام سائر الشبهات إليها لا يوجب الخروج عن الدين ، ولا قام الإجماع على عدم جوازه ، بل معقد الإجماع ولزوم الخروج عن الدين إنّما هو إهمال مجموع المحتملات من المظنونات والمشكوكات والموهومات ، وذلك يقتضي نصب الشارع طريقة الاحتياط في المجموع ، فيكون حكماً خاصاً ورد على موضوع خاص^(١) انتهى .

فيرد عليه : أنّ قيام الإجماع على عدم جواز إهمال مجموع المشتبهات من حيث المجموع ، وكذلك لزوم الخروج عن الدين في ترك المجموع من حيث المجموع ، لا يوجبان الاحتياط التامّ في جميع المشتبهات ، ولا يمكن استكشاف ذلك منهما ، فإنّ غاية ما يستكشف منهما لزوم إثبات بعض المشتبهات بنحو الإهمال ، فإنّ هدم المجموع إنّما يكون ببعض بنحو القضية المهمة ، لا بالجميع بنحو الاستغراق ، ولا بالمجموع بنحو لحاظ الوحدة .

وبالجملة : مخالفة الإجماع والخروج عن الدين إنّما يكونان بترك المجموع من حيث المجموع ، وذلك لا يقتضي الاحتياط في المجموع من حيث المجموع ، بل يقتضي عدم جواز إهمال المجموع من حيث المجموع الملازم للتعرض لبعض

المشتبهات، وَلَعَمْرِي إِنَّ هذا بمكان من الغرابة منه قدس سره .
مع أن دعوى هذا الإجماع - أيضاً - بمكان من الغرابة؛ فإن لازمه جواز ترك جميع المشتبهات إلا واحداً منها، فلا بد من الالتزام بأن إتيان واحد من المشتبهات يوجب عدم الخروج عن الدين وعدم مخالفة الإجماع، فلو أتى المكلف من بين جميع المشتبهات بالخرطات الاستبرائية، يكون داخلاً في الدين وغير مخالف لإجماع المسلمين، وهذا - كما ترى - لا يلتزم به أحد، مع أنه لازم تلك الدعوى .

وإن أريد الإجماع على النحو الثالث، فيرد عليه:
أولاً: أنه لا يمكن استكشاف الاحتياط التام من هذا الإجماع على قضية مهمة، فإن المهمة في حكم الجزئية، فلا يتتبع إلا قضية مهمة في حكم الجزئية .

وثانياً: أن هذا هو الإجماع على التبعض في الاحتياط، فإن الإجماع على عدم جواز إهمال المشتبهات في الجملة عبارة أخرى عن التبعض في الاحتياط .

نعم لو كان هذا الإجماع لأجل التحفظ على الواقع لحكم العقل بإتيان المظنونات؛ لأجل أقربيتها إلى التكاليف الواقعية .

أللهم إلا أن يقال: إن لهذا الإجماع إهمالاً حتى من جهة التبعض في الاحتياط، فلا يستفاد منه شيء إلا عدم جواز الإهمال رأساً، فلا بد من التماس دليل آخر على تعيين كيفية التعرض للمشتبهات، وهو الإجماع الآتي .

وإن أُريد الإجماع على النحو الرابع - كما أنّ المقطوع به أنّه لو كان إجماع في البين لكان على هذا النحو، لا على المشتبهات بما أنّها مشتبهات - فيكون الإجماع على لزوم التعرّض للتكاليف الواقعية حتّى مع عروض الاشتباه، فيرجع إلى أنّ التكاليف الواقعية بقيت فعلية في زمان الانسداد.

فيرد عليه: أنّ هذا الإجماع لا يقتضي جعل الاحتياط أصلاً، بل مع العلم بأنّ التكاليف بقيت على فعليّتها في حال عروض الاشتباه عليها، يحكم العقل بالاحتياط التام والجمع بين المشتبهات لأجل التحقّظ على الواقع.

إن قلت: هذا يرجع إلى الوجه الثالث، وهو العلم الإجمالي بالتكاليف. قلت: كلاً، فإنّ الوجه الثالث هو أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية من حيث هو موجبٌ لوجوب الخروج عن العهدة، ويحكم العقل بالاحتياط لأجله، بخلاف هذا الوجه، فإنّه لا يحكم بوجوب إتيان المشتبهات لأجل العلم الإجمالي بالتكاليف الأولية من حيث هي، بل لأجل حكم الشرع بأنّ التكاليف بعد عروض الاشتباه عليها - أيضاً - بقيت على فعليّتها، فالجمع بين المشتبهات ليس لأجل تنجيز العلم الإجمالي كما في الوجه الثالث، بل لأجل التعرّض لحال اشتباه التكاليف.

و ليس للعقل المعارضة مع الحكم الشرعيّ في ذلك، فإنّ الإجماع إذا قام على فعلية الأحكام مع عروض الاشتباه، يحكم العقل قطعاً بلزوم الجمع بين المشتبهات ولو لم ينجز العلم الإجمالي.

فتحصّل من ذلك: أنّ الإجماع الذي يمكن دعواه - على إشكال فيه قد

تقدّم - هو الإجماع على النحو الرابع ، ولا يستكشف منه نصب الشارع الطريق
الواصل بنفسه - أي الاحتياط التام - بل يشترك هذا الوجه مع الوجه الثالث في
حكم العقل بالاحتياط . هذا كله حال الإجماع .

و أما قضية الخروج من الدين ، فمحصل الكلام فيه : أنّ الإجماع
لو كان على ذلك العنوان فهو ملازم عقلاً لترك التكاليف وإهمالها ، مع قطع
النظر عن الإشكال المتقدم ، فإهمال التكاليف لازمه الخروج من الدين ،
فإذا كان الخروج من الدين مرغوباً عنه شرعاً ومحرمّاً إجماعاً ، فيكون إهمال
التكاليف ملزومه ، فيحكم العقل بإتيانها تحفظاً عن الخروج من الدين ، وليس
هذا حكماً شرعياً بالاحتياط ، بل حكم عقليّ صرف من باب المقدّمة .

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم وجوب التعرّض للتكاليف شرعاً لأجل عدم
الخروج من الدين ، لا يمكن استكشاف الاحتياط التام ؛ لأنّ الخروج من [الدين]
لو سلّم إنّما يرتفع بالتعرّض لجملة من الأحكام ، لا جميعها ، فلا وجه للاحتياط
التام لأجله .

فنحصل من جميع ذلك : أنّ ما ادّعي - من أنّ اختلاف نتيجة دليل
الانسداد باختلاف المدرك في المقدّمة الثانية - ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه ، فانهدم
أساس ما أورد وأبرق الفاضل المقرّر - رحمه الله - من إيداع شيخه العلامة
الدقائق العلمية في المقام ممّا كانت الأفهام عن إدراكها قاصرة .

هذا تمام الكلام في إبطال جواز إهمال الوقائع .

الكلام في المقدمة الثالثة وهي الرابعة عند الأخوند

وأمّا الكلام في المقدمة الثالثة باصطلاحهم^(١) والتقارير الآخر على التحقيق: فبطلان الرجوع إلى فتوى القائل بالانفتاح واضح، والقول بأنّ القائل بالانسداد معترف بجهله بالأحكام، فلا بدّ من رجوعه إلى الانفتاحي القائل بانفتاح باب العلم عليه، كما ترى.

وأمّا بطلان الرجوع إلى الأصول الجارية في كلّ مسألة: فبالنسبة إلى الأصول العدميّة فواضح؛ للزوم المخالفة القطعيّة في موارد الأصول النافية بالخصوص؛ لعدم انحلال العلم الإجمالي في موارد الأصول المثبتة، ومعنى عدم انحلاله فيها كون موارد الأصول النافية متعلّقة للعلم بالتكليف.

وأمّا عدم الانحلال في موارد الأصول المثبتة فواضح - أيضاً - لقلة مواردها جدّاً، والعلم بالتكاليف أضعاف مضاعفة بالنسبة إليها، فدعوى الانحلال^(٢) فاسدة.

نقل كلام المحقق الخراساني في المقام ووجوه النظر فيه

ولقد تصدّى المحقّق الخراساني - رحمه الله - لبيان جريان الاستصحاب

(١) فرائد الأصول: ١١٢ سطر ١-٤ و ١١٨ سطر ١-٣، فوائد الأصول ٣: ٢٣٤ وهي المقدمة الرابعة عند الأخوند - قدس سره - الكفاية ٢: ١١٥.

(٢) الكفاية ٢: ١٢٣.

في المقام حتّى مع القول بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي، فقال
مامحصله بتوضيح ممّا:

إنّ الاستصحاب وإن كان غير جارٍ في أطراف العلم؛ لاستلزام شمول
دليله لها التناقض في مدلوله؛ بداهة تناقض حرمة النقض في كلّ منها بمقتضى
(لا تنقض ...) لوجوبه في البعض بمقتضى (ولكن تنقضه بيقين آخر) ^(١) ولكن
جريانه في المقام ممّا لا مانع منه؛ لأنّ التناقض إنّما يلزم إذا كان الشكّ واليقين في
جميع أطراف العلم فعليّين ملتفتاً إليهما، وأمّا إذا لم يكن الشكّ واليقين فعليّين
ملتفتاً إليهما إلّا في بعض أطرافه، وكان البعض الآخر غير ملتفت إليه فعلاً،
فلا يلزم التناقض أصلاً، لأنّ قضية (لا تنقض) ليست - حينئذٍ - إلّا حرمة النقض
في [خصوص] الطرف المشكوك، وليس [فيه] علم بالتناقض كي يلزم
التناقض في مدلول دليله من شموله له، ومانحن فيه كذلك، فإنّ المجتهد إنّما
يستنبط الأحكام تدريجاً، وليس جميع موارد الاستصحابات ملتفتاً إليها ^(٢)
انتهى.

وفيه أولاً: مامرت الإشارة إليه سالفاً ^(٣) من أنّ التناقض في مدلول دليل
الاستصحاب في موارد الشكّ الفعلي - أيضاً - ممّا لا أساس له؛ فإنّ التناقض إنّما
يلزم لو كان قوله في ذيل أدلّة الاستصحاب: (ولكن تنقضه بيقين آخر) جعل

(١) التهذيب ١: ٨ / ١١ باب الأحداث الموجبة للطهارة، الوسائل ١: ١٧٤ - ١٧٥ / ١ باب ٤ من
أبواب نواقض الوضوء، باختلاف يسير.

(٢) الكفاية ٢: ١٢٠ - ١٢٢.

(٣) انظر صفحة رقم: ١٦٢ ومابعدا.

حكم هو لزوم نقض اليقين باليقين ، أو الشك باليقين ، مع أنه غير معقول جداً ؛ لأن جعل لزوم نقض اليقين باليقين في قوة جعل الحجية لليقين ، مع أن ناقضية اليقين الفعلي لكل شيء قبله - من اليقين والشك - أمر تكويني قهري لا ينالها يد جعل إثباتاً أو نفيّاً .

والتحقيق : أن قوله : (ولكن ينقضه ...) أتى لبيان حد الحكم السابق ، لا لتأسيس حكم آخر ، فكأنه قال : لا تنقض اليقين بالشك إلى زمان حصول يقين آخر ناقض له تكويناً .

وثانياً : أن الظاهر من قوله : (ولكن تنقضه بيقين آخر) أن ماهو متعلق الشك عين ماهو متعلق اليقين ؛ أي المتيقن السابق الذي صار مشكوكاً فيه إذا صار متيقناً ثانياً يجب نقضه ، ولا شك في أنه لا يكون المشكوك في أطراف العلم عين المتيقن ، فإن اليقين إنما تعلق بأحدهما مردداً ، والشك تعلق بكل واحد معيناً .

وثالثاً : لو سلمنا تناقض الصدر والذيل وشمول الدليل لأطراف العلم ، فلا يمكن الافتراق بين الاستصحابات الفعلية وغيرها أصلاً ؛ لأن قضية (لا تنقض اليقين بالشك) ، وكذلك (تنقضه بيقين آخر) من قبيل القضايا الحقيقية الشاملة للأفراد الفعلية والمقدرة ؛ أي كلما وجد في الخارج يقين سابق وشك لاحق لا يجوز نقضه به ، ولا شك في لزوم التناقض بين هذا وبين قوله : (ولكن تنقضه بيقين آخر) ؛ ضرورة لزوم التناقض بين قوله : لا تنقض اليقين بالشك إذا وجد في هذا الطرف ، ولا

تنقضه به إذا وجدنا في ذلك الطرف، ولكن يجب النقض في أحدهما، والقضايا الحقيقية تنحلّ إلى القضايا الكثيرة بحسب الأفراد المحقّقة والمقدّرة.

وبالجملة: وقع الخلط في المقام بين لزوم التناقض في مدلول الدليل وبين أمر آخر هو عدم منجزية العلم في الأطراف المتدرّجة الوجود عقلاً، مع أنّه لا ملازمة بينهما، فالتناقض في مدلول الدليل لا يتوقّف على العلم بالتناقض، فقله: وليس فيه علم بالتناقض كي يلزم التناقض^(١) في غير محلّه؛ لأنّ لزوم التناقض بحسب الأفراد المقدّرة كلزومه بحسب الأفراد المحقّقة، ولا دخالة لعلم المكلف وعدمه في لزوم التناقض.

ورابعاً: أنّ العلم الإجمالي بمخالفة بعض الاستصحابات للواقع يوجب هدم أساس الفتوى على طبقها، وهذا العلم حاصل للمجتهد قبل شروعه في الاستنباط وبعد فتواه طبقاً لمفاد الاستصحابات، ولا فرق في نظر العقل بين ذلك وبين العلم بالمخالفة في الدفعيّات أبداً. هذا.

في ما استدلّ به على عدم وجوب الاحتياط في جميع الوقائع

وأما بطلان الاحتياط في جميع الوقائع: فقد استدلّ عليه بوجهين:
الأوّل: الإجماع على عدم وجوبه، والثاني: استلزامه العسر والخرج المنفيين،

(١) الكفاية ٢: ١٢٢.

بل اختلال النظام^(١).

و لقد تصدّى بعض أعظم العصر رحمه الله - على ما في تقريراته -
لتقريب الإجماع ، فقال ما محصله :
إنه يمكن تقريبه بوجهين :

الأول : الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع المحتملات .

الثاني : الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على امتثال التكليف
بالاحتمال ، بل بناؤها على امتثال كل تكليف بعنوانه ، ويكون الإتيان بعنوان
الاحتمال ورجاء انطباقه على المكلف به أمراً مرغوباً عنه شرعاً .
وهذان الإجماعان وإن لم يقع التصريح بهما في كلام القوم ، إلا أنه مما
يقطع باتفاق الأصحاب عليهما ، كما مرّ نظيره في دعوى الإجماع على عدم
جواز إهمال الوقائع المشتبهة .

ثم أطال الكلام في لزوم اختلاف النتيجة باختلاف الإجماعين^(٢) .

و حيث لا أساس لتلك الإجماعات عندنا فالتائج المترتبة عليها - على
فرض تماميتها - منهزمة الأساس ، فلا وجه لإطالة الكلام والنقض والإبرام
فيها .

أمّا الإجماع على عدم وجوب إحراز المشتبهات : فلا يمكن دعواه ولو مع

(١) فرائد الأصول : ١١٨ سطر ٦-٢٠ ، نهاية الأفكار - القسم الأول من الجزء الثالث : ١٥٣ سطر

١٦-١٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٦ وما بعدها .

عنوان المسألة واتفاق كلمة الأصحاب، فضلاً عن هذا الإجماع التوهمي؛ لأن مبنى فتواهم يمكن أن يكون أدلة العسر والخرج أو لزوم اختلال النظام، ومثل هذا الاتفاق لا يكشف عن دليل معتبر آخر.

مع أن هذا الإجماع مناقض للذي ادعى - أيضاً - القطع بتحقيقه، وهو الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة بالتقريب الذي سيأتي تعرضه له ^(١) وهو ملاحظة جميع الاحتمالات قضية واحدة مجتمعة الأطراف قد حكم عليها بالاحتياط، على أن يكون حكماً خاصاً ورد على موضوع خاص، فكيف يمكن تحقق الإجماع على وجوب الجمع بين مجموع الاحتمالات من حيث المجموع، وعلى عدم وجوب الجمع بينها؟! وهل هذا إلا التناقض؟!

وأما الإجماع الثاني: وهو الإجماع على عدم بناء الشريعة على امتثال التكاليف بالاحتمال، ففيه: - مضافاً إلى مناقضته للإجماع المتقدم كما هو واضح - أنه إن أراد من ذلك ما في بعض الكتب الكلامية - من لزوم العلم بالمكلف به حتى يؤتى به بعنوانه، أو لزوم قصد التميز وأمثال ذلك ^(٢) - فهو أمر عقلي، ادعى بعضهم حكم العقل بذلك في باب الإطاعة، لا أمر شرعي تعبدي يكشف عن دليل تعبدي.

(١) انظر صفحة رقم: ٣٦٧.

(٢) كشف المراد: ٢٥٢، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ١٤٦، إرشاد الطالبين إلى نهج

المسترشدين: ٢٧٥.

وإن أراد غير ذلك فلا شاهد عليه ؛ لأنّ الفقهاء بناؤهم على الاحتياط عملاً وفتوى ، فكيف يدّعي أنّه أمر مرغوب عنه عندهم؟!

بل التحقيق : أنّ العمل بالاحتياط مع التمكن من العلم لمانع منه عقلاً ولا شرعاً ، فضلاً عن زمان الانسداد الذي لا يتمكن منه .

هذا كلّ حال الإجماعات ، وقد عرفت أنّها بما لا أساس لها أصلاً .
وأمّا لزوم العسر والحرج ، بل اختلال النظام ، فمحصل الكلام فيه :
أنّه إن لزم منه الثاني فلا كلام ، فإنّه بما حكم العقل بقبحه ، وأمّا إن لزم العسر ، ففي بطلان الاحتياط بدليله إشكالان :

أحدهما : ما أفاد بعض أعظم العصر - على ما في تقريراته - ومبنى إشكاله على تحقّق الإجماع على وجوب الجمع بين مجموع الاحتمالات من حيث المجموع ؛ بحيث يكون الاحتياط حكماً خاصاً ورد على موضوع خاصّ ، هو المجموع من حيث المجموع ، فبعد هذا الإجماع يصير الاحتياط حكماً حرجياً ، ولا يكون دليل الحرج والضرر حاكماً على ما يكون بتمام هويّته حرجياً أو ضررياً ، كالجهد والخمس والزكاة ، بل أدلّة هذه الأحكام مقدّمة عليهما بالتخصيص ، وإنّما أدلّتهما حاكمة على ما بإطلاقة أو عموميه يوجب الحرج والضرر^(١) .

هذا ، وقد عرفت ما فيه :

أمّا أولاً : فلعدم أساس للإجماع الذي ادّعاه .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٥٠ و ٢٥٩ .

و أمّا ثانياً: فلعدم الإجماع - لو فرض - على المجموع من حيث المجموع، بل على عدم جواز ترك الواقعيّات لأجل عروض الاشتباه عليها، وحيثُ تصير النتيجة مثل العلم الإجماليّ حكماً عقليّاً على وجوب الاحتياط، وسيأتي الكلام فيه (١).

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لو فرض الإجماع على المجموع لا يستكشف منه إلا الاحتياط في الجملة، فلا وقع لهذا الإشكال أصلاً. و ثانيهما: ما أفاده المحقّق الخراساني - رحمه الله - في الكفاية، وملخصه:

أنّ قاعدتي نفي الضرر والخرج - اللتين مفادهما نفي الحكم بلسان نفي الموضوع - غير حاكمتين على قاعدة الاحتياط؛ لأنّ العسر فيه إنّما هو بحكم العقل من الجمع بين المحتملات، لا في متعلّق التكليف. نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر، لكانت القاعدة محكمة على الاحتياط العسر (٢) انتهى.

وهذه العبارة - كما ترى - بما يُستشَمُّ منه، بل يظهر حكومة القاعدتين على أدلّة الأحكام، إلا أنّ عدم الحكومة في المقام لأجل أنّ العسر إنّما لزم من حكم العقل، لا من الأحكام، لكنّه - قدّس سرّه - صرّح في غير المورد: بأنّ وجه تقديمها عليها ليس هو الحكومة؛ لعدم ناظريّتهما لأدلّة الأحكام، بل الوجه

(١) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ٢١١.

(٢) الكفاية ٢: ١١٨ و ١٢٠.

هو الأظهرية^(١).

والإنصاف : أن فيما افاده - قدس سره - محال أنظار :

أحدها : أن الظاهر من دليلي الضرر والخرج والمتفاهم العرفي منهما هو عدم تحقق الضرر والخرج من ناحية الأحكام الشرعية مطلقاً ، لا أولاً وبالذات ، ولا ثانياً وبالتبع والعرض ، خصوصاً مع كونهما في مقام الامتنان على العباد .

وبالجملة : بمناسبة الحكم والموضوع ومساعدة الفهم العرفي والقاء الخصوصية بنظر العرف ، يفهم منهما رفع الحكم الضرري والخرجي ورفع ما ينشأ منه أحدهما ، وإن كان الجمود على الظاهر ربّما لا يساعد على التعميم .
و ثانياً : أن ما صرح به في غير المقام - من عدم الحكومة ، معللاً بعدم ناظريتهما إلى بيان كمية مفاد الأدلة ، وعدم تعرضهما لبيان حال أدلة الأحكام - ليس في محله ؛ فإن أدلتهم ناظرة إلى الأحكام المجعولة بلا ريب :

أما دليل الحرج : فلأن قوله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(٢) صريح في ناظريته إلى الأحكام المجعولة التي هي الدين .

و أما دليل الضرر^(٣) : فمع اشتماله لكلمة (في الإسلام)^(٤) كما في بعض الروايات فهو - أيضاً - مثل دليل الحرج ، ومع عدمه يكون ظاهراً - أيضاً -

(١) حاشية فرائد الأصول : ٧٩ - ٨٠ .

(٢) الحج : ٧٨ .

(٣) الكافي ٥ : ٢٩٢ - ٢٩٤ باب الضرر ، الوسائل ١٢ : ٣٦٤ / ٣ - ٥ باب ١٧ من أبواب الخيار .

(٤) الفقيه ٤ : ٢٤٣ / ٢ باب ١٧ في ميراث أهل الملل .

في نظره إلى الأحكام، فإن نفي الضرر في لسان صاحب الشرع هو نفي الأحكام الضرورية؛ أي نفي الضرر في دائرة الشريعة ومملكته .

والعجب منه - قدس سره - حيث صرح بأن مفاد دليل العسر والحرج والضرر هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ومع ذلك أنكر كونه ناظراً إلى الأحكام، حتى قال: دون إثباته خرط القتاد^(١) مع أن ذلك من أجلى موارد النظر والتعرض .

وثالثاً: أن الحكومة لا تتقوم بالنظر والتعرض إلى الدليل المحكوم بمدلوله اللفظي، بل الضابط فيها هو نحو تصرف في المحكوم ولو بنحو من الزوم .

بيان ذلك: أن تقديم أحد الدليلين على الآخر عرفاً، إما أن يكون بواسطة الأظهرية، وذلك فيما إذا كان التعارض والتصادم في مرتبة ظهور الدليلين، كتقديم قرينة المجاز على ذي القرينة، وتقديم الخاص على العام، والمقيّد على المطلق، فإن التصادم بينهما إنما يكون في مرحلة الظهور، والميزان في التقديم في تلك المرحلة هو الأظهرية لا غير .

وإما أن يكون بواسطة الحكومة، والضابط فيها أن يكون أحد الدليلين متعرضاً لحيثية من حيثيات الدليل الآخر التي لا يكون هذا الدليل متعرضاً لها، وإن حكم العقلاء مع قطع النظر عن الدليل الحاكم بثبوت تلك الحيثية، سواء كان التعرض بنحو الدلالة اللفظية أو الملازمة العقلية أو العرفية، وسواء كان

(١) حاشية فرائد الأصول: ٨٠ سطر ١ .

التصرف في موضوعه أو محموله أو متعلقه إثباتاً أو نفيّاً، أو كان التعرّض للمراحل السابقة أو اللاحقة للحكم، كما لو تعرّض لكيفية صدوره، أو أصل صدوره، أو تصوّره، أو التصديق بفائدته، أو كونه ذا مصلحة، أو كونه مراداً، أو مجعولاً، أو غير ذلك.

مثلاً: لو قال: أكرم العلماء، فهو مع قطع النظر عن شيء آخر يدلّ على وجوب إكرام جميع العلماء، ويحكم العقلاء على كون هذا الحكم - موضوعاً ومحمولاً - متصوراً للحاكم، ويكون مجعولاً ومتعلقاً لإرادته استعمالاً وجداً، لاهزل فيه ولا تقيّة ولا غيرهما، ويكشف عن كونه ذا مصلحة ملزمة، كلّ ذلك بالأصول اللفظيّة والعقلائيّة.

فلو تعرّض دليل آخر لأحد هذه الأمور يكون مقدّماً على هذا الدليل بالحكومة، فلو قال: إنّ الفسّاق ليسوا بعلماء، أو المتّقين من العلماء، أو الشيء الفلاني إكرام، أو الإكرام الكذائي ليس بإكرام، أو قال: ما جعلت وجوب الإكرام للفسّاق، أو ما أردتُ إكرامهم، أو لا يكون إكرامهم منظوري، أو لا مصلحة في إكرامهم، أو صدر هذا الحكم عن هزل أو تقيّة، يكون مقدّماً على الدليل الأوّل بالحكومة.

وأما لو تعرّض لما أثبت الدليل الآخر، مثل أن قال: لا تُكرم الفسّاق من العلماء، أو لا تُكرم الفسّاق، يكون التعارض بينهما في مرحلة الظهورين، فيقدّم الأظهر منهما، ولا يكون تقديم أحد الظاهرين على الآخر بالحكومة، كما لا يكون تقديم قرينة المجاز على ذبها بالحكومة، بل إنّما يكون بالأظهرية، فميزان

الحكومة هو نحو من التعرّض للدليل المحكوم بما لا يرجع إلى التصادم الظهوري ولو كان التعرّض بالملازمة، فادّلة الامارات التي لسانها الكشف عن الواقع أو ثبوت الواقع مقدّمة على أدلة الأصول بالحكومة - بناءً على أخذ الشكّ في موضوعها - فإنّ التعبد بالثبوت الواقعي ملازم عرفاً لرفع الشكّ تشريعاً فيكون تعرّضها لها بالملازمة العرفية، كما أنّ أدلة الاستصحاب مقدّمة على أدلة الأصول؛ لأنّ مفادها إطالة عمر اليقين، فيلازم رفع الشكّ، بل مفادها حصول غاية الأصول، وهو من أظهر موارد الحكومة، بل حكومة الاستصحاب على الأصول أظهر من حكومة الامارات عليها ولولم نلتزم بأماريّة الاستصحاب، كما هو المعروف بين المتأخّرين (١).

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الحكومة ولو كانت متقوّة بنحو من التعرّض للدليل المحكوم بما لا يتعرّض المحكوم له، لكن هذا التعرّض لا يلزم أن يكون بنحو الدلالة اللفظيّة، وسيأتي - إن شاء الله - التعرّض لمعنى الحكومة وأقسامها وافتراقها عن الوجود والتخصيص في محلّه مستقصى (٢).

ورابعاً: أنّ ما ذكره من أنّ لسان أدلة الضرر والخرج هو رفع الحكم بلسان رفع الموضوع ليس في محلّه إن كان المراد من الموضوع هو المصطلح - أي في مقابل الحكم - فإنّ الأحكام الشرعيّة المرفوعة في مورد الضرر ببركة قوله: (لا ضرر) لا يكون موضوعها الضرر، بل موضوعها الوضوء الضري، أو

(١) نهاية الدراية ٣: ١٣٠ سطر ٥-١١، فوائد الأصول ٤: ٦٨٠.

(٢) انظر الرسائل (مبحث الاستصحاب) صفحة رقم: ٢٣٩ وما بعدها.

الغسلُ الضروري، أو الصوم والبيع الضرريّان، بل الظاهر المفهوم من قوله :
 (لا ضرر) - الصادر من الشارع الناظر في مملكة التشريع ودائرة الشريعة - نفي
 حقيقة الضرر، فإنّ الضرر وإن كان أمراً تكوينياً غير قابل للرفع والوضع ذاتاً،
 لكن لما كان قابلاً للرفع بحسب المنشأ والموجب، وتكون الأحكام الشرعية
 - التي يطلقها موجبة للضرر على العباد - مرفوعة ومحدودة بحدود عدم
 إيرائها له، يجوز للمتكلم الذي لا يرى إلا مملكة التشريع أن يخبر بعدم الضرر
 فيها، أو ينشئ عدم الضرر فيها بلسان الإخبار، كما أنّ سلطان المملكة إذا
 قلع بقدرته مناشئ الفساد عنها يجوز له الإخبار بأنّ لافساد في المملكة، أو
 رفع الفساد منها، مع أنّ الفساد لا يُرفع إلا بالمنشأ، فيكون هذا إخباراً عن نفي
 الفساد ولو بلحاظ المنشأ، ولا يضر بذلك وجود فسادات جزئية، فإنّ السلطان -
 بنظره إلى الجهات العمومية والكلية - يجوز له الإخبار بقلع الفساد لقلع مادته،
 وكذلك الناظر إلى دائرة التشريع لما رأى عدم منشأ للضرر في دائرة تشريعه
 يجوز له الإخبار، كما يجوز له إنشاء نفي الضرر بلحاظ نفي منشئه .

فتحصّل من ذلك : أنّ قوله : (لا ضرر) - سواء يتقيّد بقوله : (في
 الإسلام)، أم لا - نفي حقيقة الضرر في دائرة التشريع بلحاظ نفي منشئه .

وهكذا الكلام في قوله - تعالى - : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ^(١) فإنّ الحرج غير قابل لتعلّق الجعل به، وكذلك غير قابل للرفع، فعدم
 جعل الحرج في الدين إنّما هو بملاحظة عدم جعل أحكام تكون منشأ للحرج .

و خامساً: أن رفع الحكم بلسان رفع الموضوع من أقسام الحكومة، فبعد الاعتراف بأن لسان أدلة الضرر والخرج إنما هو رفع الحكم بلسان رفعهما، لا وجه لإنكار الحكومة أصلاً.

اشكالات بعض الأعظم على المحقق الخراساني و وجوه النظر فيها

هذا، وبالتأمل فيما حققناه يظهر النظر في كثير مما أفاد بعض أعظم العصر رحمه الله - على ما في تقريراته - في هذا المقام إشكالاً على المحقق الخراساني رحمه الله:

منها: ما أفاد بقوله: ففيه أولاً.

وملخصه: أن عدم وجوب الاحتياط التام لا يبتني على حكومة أدلة العسر على الحكم العقلي بوجوب الاحتياط، بل ليس حال لزوم العسر من الجمع بين المحتملات إلا كحال الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف، بل العسر والخرج من أفراد الاضطرار، فإنه لا يعتبر فيه عدم القدرة التكوينية على الاحتياط، والاضطرار إلى بعض الأطراف المعين يوجب التوسط في التكليف؛ أي ثبوته على تقدير وعدمه على تقدير، وإلى غير المعين يوجب التوسط في التنجيز أو التكليف على احتمالين، ففي المقام حيث يتعين الأخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات - إن كان يلزم من الأخذ بهما كلاً أو بعضاً العسر والخرج - كان حكمه حكم الاضطرار إلى المعين، وتكون النتيجة

التوسّط في التكليف ؛ أي سقوطه إن كان في المشكوكات والموهومات ، وثبوته إن كان في المظنونات ، فتأمّل^(١) انتهى .

وفيه أولاً : - بعد التسليم بأنّ حال العُسْر حال الاضطرار ، بل هو من أفرادهِ - أنّ حال أدلّة نفي الاضطرار كأدلة نفي الحرج ، فكما أنّ [مفاداً] أدلّة نفي الحرج - على مسلك المحقّق الخراساني^(٢) رحمه الله - هو نفي الحكم الحرجي ، لانفي ما ينشأ منه الحرج ولو بواسطة حكم العقل بالاحتياط ، كذلك الحال بالنسبة إلى أدلّة الاضطرار ، فإنّ قوله : (رفع ... ما اضطرّوا إليه)^(٣) أي الحكم الذي بإطلاقه شامل لمورد الاضطرار ، كحرمة الخمر فيما إذا اضطرّ المكلف إلى شربه ، لا ما يجيء الاضطرار من قبل حكم العقل بالاحتياط كما في المقام .

وبالجملة : الاضطرار الغير العقليّ لا بدّ وأن يرفع حكمه بالدليل التعبديّ ، وحال أدلّته كحال أدلّة العسر والحرج بلا تفاوت وافتراق بينهما .
وثانياً : أنّ هذا المقام من الاضطرار إلى غير المعين ، سواء رفع العُسْر بترك بعض المشكوكات أو الموهومات ، أو بجمعها :

أمّا في الصورة الأولى فواضح ؛ فإنّ رفع العُسْر إنّما يتحقّق ببعض غير معين .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٥٧ .

(٢) الكفاية ٢ : ١١٨ - ١٢٠ .

(٣) توحيد الصدوق : ٣٥٣ / ٢٤ باب الاستطاعة ، الخصال ٢ : ٤١٧ / ٩ باب التسعة ،

الاختصاص : ٣١ .

وأما في الصورة الثانية فلأن ما اضطر إليه المكلف إنما هو ارتكاب بعض المشتبهات بلا تعيين من بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، لكن العقل يرجح ترجيحاً خارجياً غير مربوط بنفس الاضطرار، وهذا غير الاضطرار إلى المعين، تأمل.

ومنها: ما أفاده في جواب «إن قلت»: من إبداء الفرق بين الاحتياط العقلي والشرعي من أن الوقائع المشتبهة لوحظت قضية واحدة مجتمعة الأطراف قد حكم عليها بالاحتياط ... إلخ^(١).

وقد مر الإشكال - بل الإشكالات - فيه، وأضف إليها وجود المناقضة بين مذكره ها هنا مع مذكره في خلال الأمر الثاني من تنبيهات دليل الانسداد في الرد على الشيخ الأنصاري - قدس سره - فراجع قوله: وانت خير بما فيه ...^(٢) إلى آخر كلامه، تجد صدق مادّعيناه.

ومنها: ما أفاد بقوله: ولا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بملوله اللفظي شارحاً ومفسراً لما أريد من الدليل الآخر بمثل «أي» و«أعني»^(٣) وقد نسب ذلك في ضابطة الحكومة إلى المحقق الخراساني - رحمه الله - مع عدم وجود هذا التفسير لها في شيء من كلماته، لافي المقام ولا عند تعرضه لقاعدة «لا ضرر» في كفايته وتعليقته، بل صرح بخلاف ذلك في التعليقة، عند تعرض

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٥٩.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٩٨.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٦١.

الشيخ العلامة - أعلى الله مقامه - للحكومة في مبحث التعادل والترجيح؛ حيث قال ما حاصله:

إنه لا يعتبر في الحكومة إلا سوق الدليل بحيث يصلح للتعرض لبيان كمية موضوع الدليل الآخر تعميماً وتخصيصاً، من دون اعتبار أن يكون المحكوم قبله فضلاً من تفرع الحاكم عليه، فإن الإمارات - مع حكومتها على الأصول - لا تكون متفرعة عليها، بل تكون مستقلة مفيدة فائدة تامة، كانت الأصول أو لم تكن. ولعل منشأ توهم التفرع كون الحاكم بمنزلة الشرح، وقد عرفت أن الحاكم مستقل وإن كان مسوقاً بحيث يبين كمية موضوع المحكوم، لأنه ليس مسوقاً إلا لذلك^(١) انتهى.

و ما ذكره من ميزان الحكومة تفصيل لما أفاده في غير المقام^(٢) فما نسب إليه في التقارير أجنبي عن مرامه، وتفسير بما لا يرضى به صاحبه.

نعم يرد على المحقق الخراساني - رحمه الله - أن اختصاص الحكومة ببيان كمية الموضوع تعميماً وتخصيصاً مما لا وجه له كما عرفت.

وأما أصل التعرض لدليل المحكوم - ولو بنحو من الملازمة - فمما لا بد منه، حتى أن دليل الإمارات التي لها استقلال بما أنها رافعة للشك لها نحو تعرض لموضوع أدلة الأصول كما لا يخفى.

(١) حاشية فرائد الأصول: ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) الكفاية ٢: ٣٧٦.

و بهذا يظهر التسامح في الضابط الذي أفاد المحقق المعاصر - رحمه الله - على [ما] في تقريراته بقوله : والضابط الكلّي في ذلك أن يكون أحد الدليلين متكفلاً لبيان ما لا يتكفله دليل المحكوم^(١) . فإن هذا الضابط يحتاج إلى قيد ، وهو كون الحاكم متعرّضاً لدليل المحكوم نحو تعرّض ولو بالملازمة ، وأمّا مجرد تكفّل دليل لما لا يتكفله الدليل الآخر غير مانع ؛ فإنّه شامل للأدلة التي لا يرتبط بعضها ببعض ، فإنّ أدلة وجوب الصلاة تتكفّل بما لا تتكفّل أدلة الخمس والزكاة ، فالتعرّض للمحكوم بما لا بدّ منه كما هو واضح .

و عليه يمكن أن يقال : إنّ أحد الدليلين مفسّر وشارح للدليل الآخر ، بل بمنزلة «أي» التفسيرية ، لكن بالمعنى الذي أشرنا إليه ، لا بما يوهم لفظا التفسير والشرح .

و قد ظهر بما ذكرنا - في ضابطة الحكومة - أوسع نطاقها ممّا يظهر من المحقق المعاصر - رحمه الله - من التصرف في عقد الوضع والحمل^(٢) ولا يبعد أن يكون مراده - أيضاً - أعمّ من ذلك ، ولهذا تعرّض الحكومة نفى الحرج على الأدلة الأولية^(٣) بما هو موافق للتحقيق .

و أمّا الحكومة الظاهرية التي أصرّ عليها في بعض من الموارد^(٤)

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٦١ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٥٩٤ .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ٢٦٢ .

(٤) فوائد الأصول ٣ : ٢٦٢ و ٤ : ٢٩٥ و ٧١٣ .

فممّا لا محصّل لها؛ أمّا حكومة الإمارات على الأحكام الواقعيّة فلأنّ كون الشيء طريقاً إلى شيء آخر ومحرزاً له لا ينطبق على الحكومة أصلاً، فإنّ الحكومة من أقسام التعارض، ولا معارضة بين الطريق وذو الطريق.

نعم أدلّة الإمارات موسّعة لنطاق دائرة الإحراز، فتكون حاكمة على الحكم العقلاني إذا لم تكن الأمانة من الإمارات العقلانيّة.

مثلاً: لو فرضنا أنّ الخبر الواحد أمانة شرعيّة تعبدية تأسيسية، كانت أدلّة اعتباره حاكمة على حكم العقلاء والعقل بانحصار الإحراز بالقطع بتوسعة دائرة الإحراز، وهذه حكومة واقعيّة، كما أنّ حكومة بعض الإمارات على بعض وعلى الأصول من الحكومة الواقعيّة، فإنّ قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب واقعاً، وحكومة الاستصحاب على الأصول واقعيّة، فتقسيم الحكومة إلى الواقعيّة والظاهريّة يكون بلا ملاك صحيح، إلّا أن يكون مجرد اصطلاح، ولا مشاحة فيه.

وقد تعرّض في خاتمة الاستصحاب لبيان الحكومة الظاهريّة^(١) ولم يأت بشيء.

ومنها: ما أفاده من أنّ مفاد أدلّة نفي الضرر والخرج هو نفي الحكم الحرجي والضرريّ، فهي بمدلولها المطابقيّ تنفي الأحكام الواقعيّة عن بعض حالاتها، وهي حالة كونها ضروريّة أو حرجيّة، فمفاد أدلّة نفي الضرر والخرج

(١) فوائد الأصول ٤: ٥٩٦.

نفي تشريع الأحكام الضرورية والحرجية^(١)، وقد فصل ذلك في رسالته المعمولة لقاعدة الضرر^(٢) وأصرّ وأبرم.

لكن التحقيق - كما عرفت - خلافه؛ فإنّ ظاهر قوله: (لا ضرر) هو نفي نفس الضرر، لانفي الحكم الضرري، واستعمال الضرر في الحكم الضرري بشيع بارد لا يُصار إليه.

بل التحقيق: هو نفي حقيقة الضرر ادّعاءً بلحاظ نفي موجباته من الأحكام، وهذا من أبلغ أسلوب الكلام وأحسنه، كما لا يخفى على العالم بأساليب الكلام ومحسناته.

وهكذا الكلام في عدم جعل الحرج، فإنّ الحرج غير قابل للوضع والرفع، وظاهر الكلام يقتضي عدم جعل نفس الحرج، فهو - أيضاً - نفيه بلحاظ نفي موجباته من الأحكام وفي عالم التشريع.

ويمكن أن يكون مراد المحقّق الخراساني - رحمه الله - من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع^(٣) ما ذكرنا، ويكون مراده من الموضوع هو الموضوع الخارجي - أي الضرر والحرج - لا الموضوع المقابل للحكم، ومن الحكم الأحكام التي تصير منشأ للضرر والحرج، لا الأحكام المتعلقة بموضوع الضرر والحرج؛ حتّى يرد عليه ما أفاد المحقّق المعاصر - رحمه الله -: من أنّ نفي الضرر

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٦٢.

(٢) منية الطالب ٢: ١٩٩-٢٠٠ و٢٠٧ وما بعدها.

(٣) الكفاية ٢: ١١٨-١٢٠.

بلحاظ نفي حكمه يلزم منه جواز الضرر ونفي حرمة، فإن الضرر إنما هو حكمه الحرمة^(١)، تأمل.

وبما ذكرنا - من وحدة أسلوب نفي الضرر والخرج - يظهر النظر فيما أفاده من أن توهم كون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنما يتمشى مع دليل الضرر، لا الخرج، فإن في دليله ورد النفي على الدين، وهو عبارة عن الأحكام، فالنفي ورد على الحكم، لا على الموضوع، حتى يتوهم ذلك^(٢)؛ فإن فيه ما لا يخفى؛ ضرورة أن النفي لم يرد في قوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣) إلا على الخرج، فعدم الجعل متوجه إلى الخرج بلحاظ عدم جعل موجب، كما في دليل الضرر، وإنما يكون الدين مأخوذاً على نحو الظرفية، لأن النفي متوجه إليه.

وأمّا ما أفاد بقوله: - وثالثاً: أن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً من أقسام الحكومة، فمجرد كون مفاد الدليل ذلك لا ينافي الحكومة^(٤) - إنما ورد عليه لو كان منظوره أن المنافي للحكومة هو ذلك، لكنه صرح بخلافه، وقال: إنما المانع هو عدم كون أدلة الضرر والخرج ناظرة إلى الأحكام الواقعية^(٥).

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٦٤.

(٣) الحج: ٧٨.

(٤) فوائد الأصول ٣: ٢٦٤.

(٥) حاشية فوائد الأصول: ٧٩ - ٨٠.

فما ذكره إيراداً عليه أجنبيّ عن مقصوده، وإن ورد عليه: أن أدلّتهما ناظرة إليها بنحو من النظر الذي تحتاج إليه الحكومة، كما أشرنا إليه (١).

قوله: هل قضية المقدمات ... إلخ (٢)؟

التحقيق: أن قضية المقدمات في نفسها هي الظنّ بالواقع، لا الظنّ بالطريق، ولا الأعمّ منهما؛ ضرورة أن العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية - مع ضمّ سائر المقدمات - لا ينتج في نفسه إلا ذلك، وما ذكر من دليل التعميم والتخصيص بالطريق - مع عدم تماميته في نفسه - خارج عن حكم المقدمات، خصوصاً ما ذكره صاحب الفصول تبعاً لأخيه المحقّق، فإنّ مبناه على العلم الإجمالي الآخر الذي به ينحلّ العلم الإجمالي الذي [هو] من مقدمات الانسداد، ومعلوم أنّه تخريب لمقدمات الانسداد، وتأسيس لمقدمات انسداد آخر لإنتاج الظنّ بالطريق، وهو أجنبيّ عن اقتضاء مقدمات الانسداد المعروف. ولهذا يمكن أن يقال: إنّهُ لانزاع بين القوم وبين العَلَمين في اقتضاء مقدمات الانسداد على فرض تماميّتها، وإنّما النزاع في أمر آخر، وهو وجود مقدمات أخرى لإنتاج الظنّ بالطريق.

وأما ما أفاده العلامة الأنصاري - قدّس سرّه - لتعميم النتيجة، فيمكن دعوى اقتضاء مقدمات الانسداد ذلك، بتقريب: أن العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية - الذي يكون مبنى عدم جواز إهمالها - يقتضي عقلاً تحصيل براءة الذمّة

(١) انظر صفحة رقم: ٣٧٧.

(٢) الكفاية ٢: ١٢٥.

عنها، فإنَّ تمكَّن المكلف من تحصيلها علماً تعيَّن عليه، وإلاَّ ينتزل إلى الظنِّ، والعلْمُ بالبراءة كما يحصل بإتيان الواقع، كذلك يحصل بإتيان طريقه، وهكذا الظنُّ في زمان الانسداد^(١).

هذا، ولكن مع ذلك إنَّ هذا التعميم لا يكون من مقتضيات نفس دليل الانسداد، بل من هذه المقدِّمة الخارجيّة.

مضافاً إلى عدم تماميّة الدعوى أيضاً؛ فإنَّ الظنَّ بالطريق في حال الانسداد لا يكون ظناً بالمبرئ؛ لأنَّ مبرئيّة الطريق عن الواقع تتقوّم بوصوله، لا بوجوده النفس الأمريّ.

و هذا إشكال على التعميم أورده شيخنا العلامة - قدس سرّه - في درره^(٢) فمن شاء فليرجع إليه .

وأما ما أفاده صاحب الفصول^(٣) - رحمه الله - تبعاً لأخيه المحقّق^(٤) - رحمه الله - من الاختصاص بالطريق، فهو مبنيّ على مقدّمات جُلّها - لولا كُلّها - مخدوشة، والعمدة منها انحلال العلم الإجماليّ بالواقع في العلم الإجماليّ في دائرة الطرق - كما لا يبعد أن يكون هذا هو المقصود من قوله : ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد^(٥) ... الخ - وعدمُ وجوب

(١) فرائد الأصول: ١٢٨-١٢٩.

(٢) درر الفوائد ٢: ٧٢.

(٣) الفصول الغروية: ٢٧٧ سطر ٣٣ - السطر الأخير.

(٤) هداية المسترشدين: ٣٩١ سطر ١٩-٢٧.

(٥) الفصول الغروية: ٢٧٧ سطر ٣٦ - السطر الأخير.

الاحتياط في دائرة الطرق .

و في كليهما نظر :

أما قضية الانحلال فممنوع ؛ لما أشرنا إليه سابقاً^(١) : من أن العلم الإجمالي الكبير إنما ينحلّ في دائرة الصغير إذا كان المعلوم بالإجمال في دائرة الصغير مقدماً على المعلوم بالإجمال في دائرة الكبير ؛ حتّى يكون تنجيز العلم الإجمالي الصغير لأطرافه مانعاً عن ورود تنجيز آخر فوقه بالنسبة إليها ، فيصير العلم الكبير بالنسبة إليها بلا أثر ، وبالنسبة إلى غيرها كالشكّ البدويّ ، وأما مع مقارنتهما أو تقدّم الكبير على الصغير فلا ينحلّ ؛ لمنجزية الكبير بالنسبة إلى جميع الأطراف ، فلا يرتفع حكمه مع العلم الإجمالي الصغير .

إن قلت : لازم ما ذكرت عدم الانحلال حتّى مع قيام الطرق المعتبرة - التي [هي] بمقدار العلم الإجماليّ - على بعض الأطراف ، مع عدم إمكان الالتزام به .

قلت : فرق بين قيام الطرق المعتبرة في بعض الأطراف معيّناً ، وبين العلم الإجماليّ ، فإنّ قيام الطرق فيها يجعلها معلوماً تفصيلاً ولو تعبدّاً ، ومع العلم التفصيليّ لا يبقى إجمال أو أثر للعلم الإجماليّ ، وأما الانحلال بالعلم الإجماليّ فموقوف على منجزية لجميع أطرافه ، ومنجزية لها موقوفة على عدم مسبقيتها بمنجز آخر ، والفرض أنّ العلم الكبير منجز لها سابقاً ، أو في مرتبة العلم الإجماليّ الصغير .

إذا عرفت ذلك يظهر وجه النظر في كلامه، فإنّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الكبير فيما نحن فيه: إمّا مقدّم على الصغير، أو مقارن له، ولا يكون متأخراً عنه جزماً، فالانحلال باطل من أصله.

وأمّا ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية في وجه عدم الانحلال في خلال كلامه، فمبنيّ على أنّ الاضطراب إلى بعض الأطراف، وعدم لزوم رعاية العلم بالنسبة إلى بعض الأطراف، يرفع حكم العلم الإجماليّ^(١)، وهو كما ترى.

كما أنّ ما أفاده المحقّق المعاصر رحمه الله - على ما في تقريراته - من وجه عدم الانحلال^(٢) مبنيّ على مبناه من عدم جريان الأصول اللفظيّة والجهتيّة إلّا فيما أحرز تفصيلاً، وقد عرفت سالفاً^(٣) فساد المبنى، فلا فطيل بالإعادة.

«والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً»

إلى هنا تمّ الجزء الاول من هذا

الكتاب، ويليه إن شاء الله

تعالى الجزء الثاني

وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين

(١) الكفاية ٢: ١٣١-١٣٢.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٨٥.

(٣) انظر صفحة رقم: ٣٢٦ وما بعدها.

الفهارس العامة

- ١- فهرس الآيات القرآنية
- ٢- فهرس الأحاديث الشريفة
- ٣- فهرس أسماء النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام
- ٤- فهرس الاسماء والكنى
- ٥- فهرس الكتب
- ٦- فهرس موضوعات الكتاب

١- فهرس الآيات القرآنية

٣١٥	البقرة ٢/٢٧٥	أحل الله ...
٥٥	آل عمران ٣/٣٠	يوم تجدد كل نفس ما عملت ...
٢٠٧	النساء ٤/٣	فانكحوا ما طاب لكم من ...
٢٠٨	النساء ٤/٢٤	وأحل لكم ما وراء ...
٣١٥	المائدة ٥/١	أوفوا بالعقود ...
٢٤٦	المائدة ٥/٦٧	يا أيها الرسول بلغ ما أنزل ...
٣٠٨ ، ٣٠٧	التوبة ٩/١١٢	وما كان المؤمنون لينفروا ...
٢٧٥	يونس ١٠/٣٦	إن الظن لا يغني من ...
٢٩٤ ، ٢٧٩ ، ٢٧٦ ، ٢٧٥	الإسراء ١٧/٣٦	ولا تقف ما ليس لك به ...
٣٠٧	الكهف ١٨/٦	فلعلك باخع نفسك ...
٥٥	الكهف ١٨/٤٩	ووجدوا ما عملوا ...
٣٨١ ، ٣٧٣ ، ٣٦٩	الحج ٢٢/٧٨	ما جعل عليكم في الدين ...
٨٩	الحج ٢٢/٢٧	وأذن في الناس بالحج ...
٧٦	النور ٢٤/٣٩	كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ...
٢٠٨ ، ٢٠٧	النور ٢٤/٣٢	وانكحوا الأيامى منكم ...

١٤٤	النمل ١٤/٢٧	وجحدوا بها واستيقنتها ...
٨٩	العنكبوت ٢٩/٢٩	إن الصلاة تنهى عن ...
٢٩٢ ، ٢٨٥ ، ٢٠٥	الحجرات ٦/٤٩	إن جاءكم فاسق بنبأ ...
٨١	الإنسان ٢/٧٦	إننا خلقنا الإنسان من ...
٦١	الإنسان ٣٠/٧٦	وماتشاورون إلا أن ...
٥٥	الزلازل ٨-٧/٩٩	فمن يعمل مثقال ...

٢- فهرس الأحاديث الشريفة

- إذا أردت حديثنا فعليك ... ٢٠٥
إذا استيقنت أنك قد ... ١٢
إذا قطعت بكذا فكذا ١٢٤
اسكتوا عما سكت الله ١٦٩
فاسمع له واطع فإنه ... ٢٠٥
أشهد أنك كنت نوراً ... ٨٣
والأفإنه على يقين من ... ١١٣ - ١١٤
وأما الحوادث الواقعة ... ٢٠٥
إن الله أمرني بحب ... ٢٤٦
إن الله تبارك وتعالى لم يدع ... ١٢
إن الله لما خلق ... ٦٥
رجل قضى بالحق وهو ... ٢٢٩
رفع ... ما اضطروا إليه ٣٧٥
رفع ما لا يعلمون ١٤٩ ، ٢١٤
السعيد سعيد في بطن ... ٧٩ ، ٨٧ - ٨٨

- سلمان منا أهل البيت ٢٤٥
- فشككت فليس بشيء ١٢٠
- فشككت ليس بشيء إنما ... ١٢٠
- عليك بالأسدي يعني أبا بصير ٢٠٥
- عمار مع الحق والحق مع ... ٢٤٦
- العمرى ثقي ٢٠٥، ٣١٢
- العمرى ثقة فما أدنى إليك عني ... ٢٧٨
- قد ركعت ١١٩، ١٢٥
- قد ركع ٢١٠
- كل شيء ... حلال ٢١٤
- كل شيء طاهر حتى تعلم أنه ... ٤٩، ١٩٩
- كل شيء لك حلال ... ١٩٧
- كل شيء لك حلال حتى تعرف ... ١١٩، ١٦٣
- كل شيء نظيف حتى تعلم أنه ... ١٩٧
- كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو ... ١٢
- لا تجتمع أمتي على ... ٢٥٤
- لا تعاد الصلاة ... ٩٧
- لا تنقض اليقين بالشك ١٢٤، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٦٢، ٣٦٣
- لا تنقض بالشك ٣٠٥
- لا شك لكثير الشك ١٢٠
- لا ضرر ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٨٠
- ولكن تنقضه يقين آخر ١٦٢، ١٦٣، ٣٦٢، ٣٦٣
- ولكن تنقضه يقين مثله ١٦٢

لا ينقض اليقين بالشك ١١٣، ١١٧

لكنه ينقض الشك ١١٧

ما اظلت الخضراء ولا ... ٢٤٦

ما حجب الله عن العباد ... ١١

مما لا ريب فيه ٢٦٣

الناس معادن كمعادن ... ٧٩، ٨٧

هو حين يتوضأ اذكر ١٢١

ينظر إلى ما كان من ... ٢٦٢، ٢٦٣

يهرقهما جميعاً ويقيم ١٣

٣- فهرس أسماء النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام

الرسول = الرسول الأعظم = رسول الله = سيد المرسلين = النبي = محمد صلى الله عليه وآله : ٩ ، ٧٨ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ،

٣٠٨ ، ٣١١ ، ٣٥٠ ، ٣٥١

أمير المؤمنين = علي عليه السلام : ٢٤٥ - ٢٤٧

فاطمة عليها السلام : ٢٤٥

الحسن عليه السلام : ٢٤٥

سيد الشهداء = الحسين عليه السلام : ٨٣ ، ٢٤٥ ، ٣٢٦

أبو جعفر = الباقر عليه السلام : ١٢ ، ١١٨ ، ٢٠٥ ، ٢٦٣

أبو عبد الله = الصادق عليه السلام : ١٠ - ١٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ٢٠٥ ، ٢٤٣ ، ٢٦٣

الصادقين عليهما السلام : ١٠

الإمام الكاظم عليه السلام : ١٤

الجوادين عليهما السلام : ٢٩٩

العسكري عليه السلام : ٣٠٠

الإمام المهدي عليه السلام : ٢٠٥

الأئمة = أئمتنا = أهل البيت = أهل بيت الوحي والطهارة : ٩ - ١١ ، ٧١ ، ٨٦ ، ٨٧ ،

٣٨٢، ٣٢٥، ٣١١، ٣١٠، ٢٩٨، ٢٨٢، ٢٦١، ٢٥٨، ٢٤٦، ٢٤٣، ٢٤٢

٤- فهرس الاسماء والكنى

ابن أبي الحديد : ٢٥٤

ابن الجنيد = محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الاسكافي.

ابن الحاجب = عثمان بن عمر بن أبي بكر

ابن داود = محمد بن أحمد بن داود

ابن الراوندي : ١٣

ابن زهرة = حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي

ابن قبة : ١٩١

ابن قولويه : ٢٩٩

ابن النديم : ١١٣

أبو بصير : ٣١٢، ٢٠٥

أبو بكر : ٢٥٤

أبو الحسن المشكيني : ١٨

أبو زر : ٢٤٥، ٢٤٦

أبو سهل النوبختي = إسماعيل بن علي النوبختي

أبو الصلاح : ٢٥٠

- أبو الفتح الكراجكي : ١٤
 أبو القاسم الجيلاني القمي : ١٦ ، ٢٤١ ، ٢٤٢
 أبو المعالي الجويني : ٢٥٣
 إبراهيم بن محمد شبر الحسيني : ١٨
 أحمد بن إسحاق : ٣١٢
 أحمد بن حنبل : ٧٩ ، ٨٧
 أحمد الرادكاني : ٢٥٣
 أحمد بن علي أصغر الشهرستاني : ١٨
 أحمد بن فارس : ٢٥٧
 أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي : ١٢٠
 أحمد بن محمد كاظم الخراساني : ١٨
 أروى بنت كريز بن ربيعة : ٢٨٦
 إسماعيل الصدر : ٣٦
 إسماعيل بن علي بن إسحاق النوبختي : ١٣
 الأنصاري = مرتضى الأنصاري
 باقر الاصطهباناتي : ١٩٨
 باقر الزنجاني : ١٨
 بحر العلوم : ٣٢٥
 بكير بن أعين : ١٢
 البلاغي : ٢٤٤
 البهائي : ١٦
 الجرجاني : ٣٣
 جعفر بن الحسن الهذلي الحلبي : ١٥

- جعفر كاشف الغطاء : ٣٢٥
- الحائري = عبدالكريم بن محمد جعفر الحائري
- الحسن بن زين الدين العاملي : ١٥
- حسن بن عزيز الله الرضوي القمي : ١٧
- حسن كاشف الغطاء : ١٨٥
- حسن بن موسى النوبختي : ١٣
- حسن اليزدي : ١٨
- حسن بن يوسف بن المطهر الحلي : ١٥
- حسين الخونساري : ٢٤٢
- حسين بن عبدالله بن سينا : ١٩٠
- حسين بن علي بن أبي القاسم الحسيني البختياري : ١٨
- حسين بن ميرزا محمد تقي النوري : ٢٤٤
- حماد بن عثمان : ١١٩، ١٢٥
- حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي : ١٥، ٢٥٥
- المحقق الخراساني = محمد كاظم الخراساني = صاحب الكفاية
- الإمام الحميني : ٢١-٢٣
- المحقق الداماد = محمد باقر بن محمد الحسيني الداماد
- الشيخ الرئيس = حسين بن عبدالله بن سينا
- الرازي = محمد بن عمر بن الحسين البكري
- الرضي : ٢٩٩
- زرارة : ١١٣، ١١٧، ٢٠٥، ٣١٢
- زكريا بن يحيى : ١١
- السبزواري : ٧٦

سعيد بن العاص : ٢٨٦

سلار : ٢٥٠

سلمان : ٢٤٥

سماعة : ١٢

شهاب الدين بن محمود المرعشي النجفي : ١٩

الشهيد الاول = محمد بن جمال الدين مكّي العاملي

السيد الشيرازي : ١٧٩ ، ١٨٥

صاحب الجواهر : ١٨٥

صاحب الحاشية : ٣٢٥ ، ٣٢٦

صاحب فصل الخطاب = حسين بن ميرزا محمد تقي النوري

صاحب الفصول : ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣

السيد الشهيد الصدر : ١٠

صدر الدين الشيرازي = محمد بن إبراهيم الشيرازي

الصدوق = محمد بن علي بن بابويه القمي

الصرام النيشابوري : ١٤

الصفار : ٣٠٠ - ٣٠٢

ضياء الدين العراقي : ٢١

الشيخ الطوسي = محمد بن الحسن بن علي الطوسي

الشيخ الطهراني : ١١ ، ٢١

عباس علي الشاهرودي : ٢٠

عبدالحسين بن عيسى الرشتي النجفي : ١٧

عبدالحسين بن محمد تقي الدزفولي الكاظمي : ١٩

عبدالعظيم : ٢٤٥

عبدالكريم الخوثيني : ٢٠

عبدالكريم بن محمد جعفر الحائري : ٣٥، ٦٧، ١٠٢، ١٦٨، ١٧٠، ٢١٧، ٢٢٥

عبدالله بن بكير : ١٢

عبدالله بن جعفر : ٣١٢

عبدالله بن سنان : ١٢

عبدالله بن محمد البشروي الخراساني التونسي : ١٦

عبدالله بن محمد رضا شبر الحسيني الكاظمي : ١١

عبد النبي الوفسي العراقي : ١٩

عثمان : ٢٤٦، ٢٨٦

عثمان بن سعيد العمري الاسدي : ٢٠٥، ٢٧٨، ٣١٢

عثمان بن عمر بن ابي بكر : ٢٥٤

شيخ العراقيين : ٢٤٤

علي بن ابراهيم : ١٠٦

علي بن الحسين بن موسى : ١٤، ٢٤٥، ٢٥٠، ٢٦٢، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩

علي بن عبدالحسين بن علي اصغر : ١٩

علي العلوي : ٢٠

علي بن قاسم القوجاني : ١٧

علي بن يوسف بن علي الحارثي العاملي : ١٩

عمار بن ياسر : ٢٤٥، ٢٤٦

عمر بن حنظلة : ٢٦٢، ٢٦٣

عمر بن قيس : ١٢

العمري = عثمان بن سعيد العمري

الغزالي = محمد بن محمد الغزالي الطوسي

فتاح بن محمد علي بن نور الله الشهيدي التبريزي : ١٩

الفخر الرازي = محمد بن عمر بن الحسين البكري

الفشاركي : ٣٦ ، ١٩٨

قطب الدين الاشكوري : ٦١

المحقق القمي = أبو القاسم الجيلاني

المحقق الكركي : ٦١

الكليني = محمد بن يعقوب بن إسحاق

الكمپاني = محمد حسين بن محمد حسن الأصفهاني لمعه

الفاضل اللنكراني : ٢٢

محسن بن الحسن الأعرجي : ١٦

محسن بن مهدي بن صالح الحكيم : ١٧

محمد بن إبراهيم الشيرازي : ٦١ ، ٦٢

محمد إبراهيم بن علي الكلباسي : ١٨

محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب : ١٤

محمد بن أحمد بن داود : ١٤

محمد باقر بن محمد أكمل : ١٦ ، ٢٤٢ ، ٣٢٥

محمد باقر بن محمد الحسيني : ٦١ ، ٦٢

محمد تقي بن يوسف الحارثي العاملي : ١٨

محمد تقي الكلبايكاني البصير : ١٨

محمد بن جمال الدين مكّي : ١٥

محمد جعفر الشيرازي : ٢٠

محمد بن الحسن الشيرواني : ١٦

محمد بن الحسن بن علي الطوسي : ١٤ ، ١١٣ ، ٢٤٥ ، ٢٥٠ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ،

٢٦٥، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٥

محمد حسين الطباطبائي : ١٨

محمد بن الحسين العاملي = البهائي

محمد حسين بن محمد حسن الاصفهاني : ١٧، ٢١، ٣٥، ١٩٨

محمد حسين النائيني : ٢١، ٣٦، ١٠٢، ٢٣٥

محمد السلطان العراقي : ١٧

محمد بن عبدالله الحميري : ٣١٢

محمد علي الاجتهادي : ٢٠

محمد علي بن حسن الخراساني الكاظمي : ١٥٣

محمد بن علي بن الحسين الصدوق : ١٣، ٧٩، ٨٧، ٢٤٤، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٩٩، ٣٠٠،

٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥

محمد بن علي بن علي تقي الحسيني الكوهكمري : ١٩

محمد علي بن محمد جعفر القمي : ١٩

محمد علي الموسوي الحمامي : ٢٠

محمد بن عمر بن الحسين البكري : ٩٢، ٢٥٤

محمد كاظم الهروي الخراساني : ١٦، ١٨، ٢١، ٣٥، ٤٨، ٦٦، ٧٨، ١٠١، ١٠٢،

١٤٨، ١٦١، ١٩٨، ٢٠٩، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٦٨، ٢٩٥، ٢٩٦،

٣١١، ٣١٣، ٣٥٢، ٣٦٨، ٣٧٤-٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨٥

محمد الكرمي : ٢٠

محمد بن محمد باقر الرضوي القمي : ١٦

محمد بن محمد الغزالي : ٢٥٣، ٢٥٤

محمد بن محمد كاظم الخراساني : ١٩

محمد بن محمد بن النعمان : ١٤، ٢٤٥، ٢٥٠، ٢٦٢، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٥

محمد بن مسلم : ٣١٢

محمد الموسوي الكازروني : ٢٠

محمد النجف آبادي : ٢٠

محمد هاشم بن زين العابدين الموسوي : ١١

محمد بن يحيى : ٣١٢

محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني : ١١ ، ١٢ ، ٢٤٤ ، ٢٥٨

محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي : ١٤ ، ١٥

السيد المرتضى = علي بن الحسين بن موسى

مرتضى بن محمد أمين الانصاري : ١٦ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ١٢١ ، ١٥١ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٧ ،

١٦٩ ، ١٧٩ ، ١٨٥ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٣ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٦٨ ، ٢٩١ ، ٢٩٨ ، ٣٣٩ ،

٣٤٣ ، ٣٧٦ ، ٣٨٢

مرتضى بن محمد حسن المظاهري الاصفهاني : ١٩ ، ٢٠

مصطفى ابن الإمام الخميني : ٢١

معاوية بن وهب : ١١٨

المقداد : ٢٤٥ ، ٢٤٦

مهدي بن إبراهيم بن هاشم الدجيلي : ٢٠

مهدي بن حسين بن عزيز الخالصي : ١٧

النجاشي : ١١٣ ، ١١٨ ، ٢٠٥ ، ٢٤٤ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠

نور الدين الموسوي : ٦١

الوحيد البهبهاني = محمد باقر بن محمد اكمل

الوليد بن عقبة : ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٣

هادي بن حسين الاشكوري : ٢٠

هشام بن الحكم : ١٣

الهمداني : ٢٤٤

يحيى بن القاسم = أبو بصير

يونس بن عبدالرحمن : ١٣

٥- فهرس الكتب

- إبطال القياس (لأبي سهل النوبختي): ١٣٠
إبطال القياس (للسيد المرتضى): ١٤
إبطال القياس (للنیشابوري): ١٤
أجود التقريرات: ١١٠، ١١٣
الاحتجاج: ٢٠٥
الإحكام في أصول الأحكام: ٥٢
إحياء العلوم: ٢٥٣
الاختصاص: ٢١٤، ٣٧٥
اختلاف الحديث ومسائله: ١٣
إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ١٤٢، ٣٦٦
الاستبصار: ٢١٠، ٢٤٥
الاستيعاب: ٢٤٦
أسد الغابة: ٢٤٦، ٢٨٦
الأسفار: ٥٥، ٦٢-٦٤، ٦٧، ٧٤-٧٧، ٨٢، ١٢٦، ١٤٢، ٢٨٥
الإشارات: ١٩٠

الاصابة : ٢٤٦

الأصول الاصلية والقواعد المستنبطة من الآيات والاحبار المروية : ١١

أصول آل الرسول : ١٠

الاعلام للزركلي : ٢٤٤

ايعان الشيعة : ٣٥ ، ٦١ ، ٦٢ ، ١٨٥ ، ١٩٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥

الالفاظ ومباحثها : ١٣

الامالي (لابن الحاجب) : ٢٥٤

بحار الانوار : ٧٨

بصائر الدرجات : ٢٩٨

بلغة المحدثين : ٢٤٥

تاريخ بغداد : ٢٥٠ ، ٢٩٩

تاريخ الطبري : ٢٤٦

التيان في تفسير القرآن : ١٥٨ ، ٢٤٥ ، ٣٠٧

التعريفات للجرجاني : ٣٣

تعليقة الإمام الخميني : ٢١

تعليقة على عدة الأصول : ١٥

تعليقة على الكفاية : ٢١

تعليقة على معارج الوصول : ١٥

تفسير آلاء الرحمن : ٢٤٤

تفسير علي بن إبراهيم : ١٠٦

التفسير الكبير : ٩٢

التنقيح : ١٤

تنقيح المقال : ١١٨ ، ١١٩ ، ٢٠٥ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥٥ ، ٢٦٣

- توحيد الصدوق: ٧٩، ٨٧، ١٤٩، ٢١٤، ٢٤٥، ٣٧٥
- التهذيب: ٩٧، ١٠٦، ١١٢، ١١٤، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٤، ١٢٥، ١٦٢،
١٦٣، ١٩٧، ٢٤٥، ٣٠٠، ٣٦٢
- تهذيب طريق الوصول الى علم الأصول: ١٥
- ثواب الاعمال: ٢٤٣
- جامع المعارف والاحكام: ١١
- الجرح والتعديل (للرازي): ٢٤٦
- الحاشية (محمد تقي بن محمد رحيم الاصفهاني): ٣٢٦، ٣٢٥
- الحاشية (محمد النجف آبادي الاصفهاني): ٢٠
- حاشية بر كفاية: ٢٠
- الحاشية على الكفاية (إبراهيم بن محمد شبر الحسيني): ١٨
- الحاشية على الكفاية (ميرزا أحمد ابن المصنف الخراساني): ١٨
- الحاشية على الكفاية (أحمد بن السيد علي أصغر الشهرستاني): ١٨
- الحاشية على الكفاية (باقر الزنجاني): ١٨
- الحاشية على الكفاية (أبو الحسن بن عبدالحسين المشكيني): ١٨
- الحاشية على الكفاية (حسن اليزدي): ١٨
- الحاشية على الكفاية (حسين بن علي بن أبي القاسم الحسيني البختياري الاصفهاني): ١٨
- الحاشية على الكفاية (عباس علي الشاهرودي): ٢٠
- الحاشية على الكفاية (علي بن عبدالحسين بن علي أصغر الايرواني): ١٩
- الحاشية على الكفاية (لولد المصنف ميرزا محمد): ١٩
- الحاشية على الكفاية (محمد إبراهيم بن علي بن محمد حسين): ١٨
- الحاشية على الكفاية (محمد تقي الكلبيكاني البصير): ١٨
- الحاشية على الكفاية (مهدي بن إبراهيم بن هاشم الدجيلي الكاظمي): ٢٠

- الحاشية على الكفاية (محمد بن علي بن علي تقي الحسيني التبريزي): ١٩
- الحاشية على الكفاية (محمد علي بن محمد جعفر القمي): ١٩
- الحاشية على الكفاية (محمد حسين الطباطبائي): ١٨
- حاشية فرائد الأصول: ٤٨، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٧، ١٤٥، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٩٦، ٣٩٦، ٣٨١، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٧٠
- حاشية كفاية الأصول: ٢٠
- الحاشية على المعالم: ١٦
- حقائق الأصول: ١٧، ٧١
- حلية الأولياء: ٢٤٦
- خبر الواحد والعمل به: ١٣
- الخصال: ١٤٩، ٢١٤، ٣٧٥
- الخصوص والعموم (لأبي سهل النوبختي): ١٣
- الخصوص والعموم (لأبي محمد النوبختي): ١٣
- الخلافا: ١٦٩
- الدرجات الرفيعة: ٢٥٠
- درر الفوائد: ٣٥، ٤٦، ٦٧، ١٠٢، ١٢١، ١٤٥، ١٤٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٩٠، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٩٠، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣١١، ٣٤٥، ٣٨٣
- الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة: ٢٥٤
- الدرر النجفية: ٢٤٣، ٢٤٧
- دروس وحلول في شرح كفاية الأصول: ٢٠
- الذريعة إلى أصول الشيعة: ١٤، ٢٥٠، ٢٨٨
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١١، ٢١
- رجال العلامة: ٢٤٥

- رجال الكشي: ١١٣، ٢٠٥
- رجال النجاشي: ١١٣، ١١٨، ٢٠٥، ٢٤٤، ٢٩٩، ٣٠٠
- الرحلة المدرسية: ٢٤٤
- ردود على أهل الديانات المنحرفة: ٢٤٤
- الرسائل = فرائد الأصول
- روضات الجنات: ٦١، ٦٢، ٩٢، ٢٤٥، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٥، ٣٢٥
- زبدة الأصول: ١٦
- سفينة البحار: ٢٤٦
- سلافة العضر: ٦١، ٦٢
- الشافية: ٢٥٤
- شرح التهذيب الجمالي في أصول الفقه: ١٥
- شرح العضدي: ٢٥٤
- شرح الكفاية (للرشتي النجفي): ١٧
- شرح الكفاية (للسلطان العراقي): ١٧
- شرح الكفاية (لعبد الكريم الخوئيني): ٢٠
- شرح الكفاية (لعلي بن قاسم القوجاني): ١٧
- شرح الكفاية (فارسي موسوم به خودآموز كفاية): ١٧
- شرح الكفاية (لمهدي الخالصي الكاظمي): ١٧
- شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد): ٢٥٤
- شرح الوافية: ١٦
- الشفاء: ١٩٠
- الشمسية: ٢٧١
- شوارق الإلهام: ٣٣

- شواهد التنزيل : ٢٤٧
- الشواهد الربوبية : ٦٢ ، ٢٧١
- الصحاح : ٢٩١
- صحيح البخاري : ٢٤٧
- طبقات أعلام الشيعة : ٣٦
- طبيعات الشفاء : ٨٢
- طريق الوصول إلى تحقيق كفاية الأصول : ٢٠
- عدة الأصول : ١٤ ، ٢٨٨
- العقد الفريد لابن عبد ربه : ٢٥٤
- علل الشرائع : ٨٩ ، ١٠٦
- غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام : ١٤٢
- غاية الوصول في شرح مختصر الأصول : ١٥
- غنية النزوع : ١٥ ، ١١٠ ، ٢٥٥
- فرائد الأصول : ١٦ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ١١٠ ، ١٢١ ، ١٥١ ، ١٦٢ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٣ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٦٧-٢٦٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣٠٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٣ ، ٣٤٥ ، ٣٥٠ ، ٣٥٢ ، ٣٦١ ، ٣٦٥ ، ٣٨٣
- فصل الخطاب : ٢٤٤
- الفصول الغروية : ٢٦٧ ، ٢٩٠ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣
- فضائل الحج : ١١٨
- فقه الرضا عليه السلام : ٢٦٢
- الفقيه = من لا يحضره الفقيه : ١٢ ، ٩٧ ، ١٠٦ ، ٢١٤ ، ٢٢٩ ، ٢٤٤ ، ٢٦٩ ، ٣٦٩
- الفوائد : ٣٩ ، ٧٣ ، ٧٨ ، ١٢٧
- فوائد الأصول : ٣٦ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٧ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ،

١٠٨، ١١١، ١١٢، ١٢١، ١٢٤-١٢٦، ١٢٨، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٣،
 ١٥٦، ١٦١، ١٦٤-١٦٧، ١٧٤-١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣-١٨٦، ١٩٠-
 ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٢٧-٢٣٠، ٢٣٢-
 ٣٣٥، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٧، ٣٨٧، ٣٩٠، ٣٩٤، ٣٠٢، ٣٠٣،
 ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٥، ٣٢٠-٣٢٢، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٤-٣٤١، ٣٤٣،
 ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٥-٣٥٧، ٣٦١، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٨-

٣٨٥، ٣٨١

الفوائد الحائرية: ١٦

الفوائد الرضوية: ٣٢٦

الفوائد الطوسية: ٢٤٧

فهرست ابن النديم: ١١٣

فهرست الشيخ الطوسي = فهرست الشيخ = فهرست الطوسي: ١١٣، ١١٨، ٢٤٤،

٣٠٠، ٢٤٥

القاموس المحيط: ٢٩١

القانون: ١٩٠

القياسات: ٦١، ٦٢

القوانين: ١٦، ١٢٨، ١٦٠، ٢٤١، ٢٤٢.

الكافي: ١١، ١٣، ٦٥، ٧٩، ٨٧، ١٠٦، ١١٣، ١١٧، ١١٨، ١٦٣، ١٩٧، ١٩٩،

٢٠٥، ٢١٤، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٢، ٣١٠، ٣١٢، ٣٦٩

الكافية: ٢٥٤

كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر البرنطي: ١٢٠

كتاب الغيبة: ٢٠٥

كتاب في أصول الفقه (للشيخ المفيد): ١٤

الكرام البررة: ٣٢٦، ٣٢٥، ٢٤٢

كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس: ١٤

كشف المراد = كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٤٢، ١٥٢، ٣٦٦

كفاية الأصول = الكفاية: ١٦، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٤٣، ٤٨، ٦٠، ٦٦، ٦٨، ٧٠،

٧٣، ٧٨-٨٠، ٨٦، ٨٩، ٩١، ١٠١، ١٠٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٤١، ١٤٨،

١٥٢، ١٥٩، ١٦١، ١٨٩، ٢٠٩، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٥٣، ٢٦١، ٢٦٨،

٢٦٩، ٢٧٥، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٠٦، ٣١٠-٣١٣، ٣١٧، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٤٥، ٣٥٣،

٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧٥-٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٥

كنز العمال: ٧٩، ٨٧

كنز الفوائد: ١٤

الكنى والأسماء (للدولابي): ٢٤٦

الكنى والألقاب: ٩٢، ١٨٥، ١٩٠، ٢٤٢، ٢٥٣، ٢٥٤

لسان العرب: ٣٧

اللوامع الإلهية: ١٤٢، ٣٦٦

المباحث المشرقية: ٩٢

مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٥

المبسوط: ٢٤٥، ٢٦٢

مجمع البحرين: ٢٩١

مجمع البيان: ٣٠٨، ٣٠٩

المحصل: ١٦

المحصل في علم أصول الفقه: ١٥٢، ٢٥٤

مختصر الأصول: ٢٥٤

المراسم: ٢٦٢

- مسائل الحديثين المختلفين : ١٤
- مسائل الخلاف في أصول الفقه : ١٤
- مسائل حجية الخبر الواحد : ١٤
- مستدرك الوسائل : ٤٩ ، ١٩٩ ، ٢٤٥
- المستصفى : ٢٥٣
- مستطرفات السرائر : ١٢٠
- مسند أحمد بن حنبل : ٧٩ ، ٨٧
- المصادر في أصول الفقه : ١٤
- مصباح المتهجد : ٨٣
- مطارح الأنظار : ١٦٧ - ١٦٩ ، ٢٩٠
- المطالب العالية : ٩٢
- معارج الأصول : ١١٠
- معارج الوصول إلى علم الأصول : ١٥
- معارف الرجال : ٣٥ ، ٣٦ ، ١٨٥ ، ١٩٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤
- المكاسب : ٣٥
- المعالم الجديدة للأصول : ١٠
- معالم الدين = معالم الدين و ملاذ المجتهدين : ١٥ ، ١١٠
- معاني الأخبار : ٢٤٥
- معجم رجال الحديث : ١١٩ ، ٢٠٥ ، ٢٤٦ ، ٢٦٣
- معجم مقاييس اللغة : ٢٥٧
- مفاتيح الغيب : ٦٢
- مفردات الراغب : ٢٩١
- مقالات الأصول : ١٠٧ ، ٢٠٢ ، ٢٦٩

منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول : ١٥

منظومة السبزواري = شرح المنظومة : ٧٦ ، ٩٣

منية الطالب : ٣٨٠

الميزان في تفسير القرآن : ١٥٨

نقباء البشر : ٣٥ ، ١٥٣ ، ١٩٨ ، ٢٤٤

نقض اجتهد الرأي على ابن الراوندي : ١٣

النكت : ٢٥٥

النكت البديعة في تحرير الذريعة : ١٥

نهاية الأفكار : ١٩٠ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٢ ، ٣١٣ ، ٣٣٦ ، ٣٦٥

نهاية الدراية في شرح الكفاية : ١٧ ، ٣٥ ، ١٠٧ ، ١٢٨ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٩٨ ، ٣٧٢

نهاية المأمول في الأصول : ٢٠

نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول : (للميرزا حسن القمي) : ١٧

نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول (لعبد النبي العراقي) : ١٩

نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول (لمحمد علي الاجتهادي) : ٢٠

نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول (للشيخ مرتضى الاصفهاني) : ١٩

نهاية الوصول إلى علم الأصول : ١٥

نهج الوصول إلى علم الأصول (للعامة الحلبي) : ١٥

نهج الوصول إلى علم الأصول (للمحقق الحلبي) : ١٥

الوافي : ١٦

الوافية : ١٦

الوسائل : ١٠٦ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧ - ١٢١ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٤٩ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٩٧ ،

١٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٤٧ ، ٢٦٢ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٣٠٠ ،

٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣٦٢ ، ٣٦٩

وسيلة الوصول إلى كفاية الأصول : ١٨

وفيات الاعيان : ٩٢ ، ١٩٠ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

هداية الأبرار : ٢٤٣ ، ٢٤٧

هداية العقول في شرح كفاية الأصول (للشهيد التبريزي) : ١٩

هداية العقول في شرح كفاية الأصول (لمحمد علي الحمامي) : ٢٠

الهداية في شرح الكفاية (لشهاب الدين المرعشي النجفي) : ١٩

الهداية في شرح الكفاية (عبدالحسين الدزفولي) : ١٩

الهداية في شرح الكفاية (لمحمد جعفر الشيرازي) : ٢٠

هداية المسترشدين : ٣٢٥ ، ٣٨٣

الهدى إلى دين المصطفى : ٢٤٤

هدية الأحياء : ٣٢٥

٦ - فهرس موضوعات الكتاب

٧ مقدمة التحقيق :

مباحث القطع

٣٣ وجه أشبهية مسائل القطع بالكلام :

٣٤ وجه تعميم متعلق القطع :

٣٦ تنبيه : جواب اعتذار بعض مشايخ العصر رحمه الله :

٣٧ وجه عدم جعل الحجية للقطع :

٣٨ إشكال على مراتب الحكم :

٤٣ التجري :

٤٣ المبحث الأول : هل البحث عن التجري من المباحث الأصولية أم لا ؟ :

٤٦ في الإيراد على القائلين بكون التجري من المباحث الأصولية :

٤٨ المبحث الثاني : في عدم اختيارية الفعل المتجري به :

٥٠ في الإشكال على بعض مشايخ العصر :

٥٤ المبحث الثالث : قبح التجري وتحقيق الحال فيه :

٥٦ في نقل كلام بعض مشايخ العصر ووجه النظر فيه :

- ٦٠ في اختيارية الإرادة و عدمها :
- ٦١ كلام المحقق الداماد :
- ٦٢ اشكالات صدر المتألهين :
- ٦٣ الجواب عن أصل الإشكال :
- ٦٦ تَمَّة : إشكالات على كلام بعض الأعلام :
- ٦٨ في معنى البعد والقرب والإيراد على المصنف :
- ٧٣ في تحقيق الذاتي الذي لا يعلل :
- ٧٨ في الإشكال على المحقق الخراساني :
- ٨٠ في سبب اختلاف أفراد الإنسان :
- ٨٥ في أنَّ السعادة قابلة للتغيير وكذا الشقاوة :
- ٨٧ في معنى قوله (السعيد سعيد ...) و (الناس معادن) :
- ٨٩ في ان للمعصية منشاين للعقوبة :
- ٩١ المبحث الأوَّل : في بيان اقسام القطع :
- ٩٤ في الإيراد على بعض مشايخ العصر :
- ٩٩ حال الاطلاق والتقييد والنسبة بينهما :
- ١٠١ المبحث الثاني : في قيام الطرق والأصول بنفس أدلتها مقام القطع بأقسامه :
- ١٠٣ في حال مقام الثبوت :
- ١٠٥ في حال مقام الإثبات والدلالة :
- ١٠٥ في عدم قيام الامارات العقلية مقام القطع مطلقاً :
- ١٠٩ في قيام الأصول مقام القطع :
- ١١٠ في امارية الاستصحاب :
- ١١٢ في أنَّ المستفاد من الكبرى المجعولة في الاستصحاب هو الطريقة :
- ١١٥ إشكالات في تفصيلات :

- ١١٩ في حال قاعدة الفراغ والتجاوز :
- ١٢٠ في وجه تقدم القاعدة على الاستصحاب :
- ١٢١ في الإراد على القوم :
- ١٢٢ في قيام الاستصحاب مقام القطع :
- ١٢٤ في عدم قيام القاعدة مقام القطع :
- ١٢٦ في بيان عدم التضاد بين الأحكام الخمسة :
- ١٣٠ في بيان حال اخذ القطع والظن في موضوع مثله أوضده :
- ١٣٥ في نقل كلام بعض المشايخ والاشارة إلى وجوه الخلط فيه :
- الموافقة الالتزامية : المطلب الأول : في حال الموافقة الالتزامية
- ١٤١ في الأصول والفروع :
- ١٤٧ المطلب الثاني : جريان الأصول لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعي :
- ١٤٨ المطلب الثالث : عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي :
- ١٤٩ الإشكال على بعض محققي العصر :
- ١٥٢ في عدم تفاوت الآثار العقلية للقطع الطريقي :
- ١٥٩ البحث في العلم الإجمالي :
- ١٥٩ المقام الأول : ثوبت التكليف بالعلم الإجمالي :
- ١٦٣ وجوه النظر في كلام بعض الاعلام :
- المقام الثاني : سقوط التكليف بالعلم الاجمالي والموافقة على سبيل
- ١٦٦ الإجمال والاحتياط :
- ١٧٠ تنبيه : نقل كلام العلامة الحائري ووجوه النظر فيه :
- ١٧٥ هل للشارع التصرف في كيفية الإطاعة ؟
- ١٧٧ هل الامثال التفصيلي في عرض الوجداني ؟
- ١٧٧ النظر في مراتب الامثال :

- جواز العمل بالاحتياط ثم العمل بالأمانة : ١٧٩
- هل الامثال الإجمالي في عرض التفصيلي ؟ ١٨١
- هل يجوز الامثال الظني مع إمكان التفصيلي ؟ ١٨٣

مباحث الظن

- في إمكان التعبد بالأمارات : ١٨٩
- تنبيه : القول في المصلحة السلوكية : ١٩٣
- مفاد أدلة اعتبار الأمارات والأصول : ١٩٧
- عدم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها : ١٩٨
- وجه الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية : ١٩٩
- تنبيه : الإشكال على الوجه الذي ذكرت للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي : ٢٠٢
- ان الحجية والكاشفية لاتألفها يدل على جعل : ٢٠٧
- كلام النائي والنظر فيه : ٢٠٩
- وجه الجمع على رأي بعض المشايخ : ٢١٧
- في تأسيس الأصل فيما لا يعلم اعتباره : ٢٢٣
- البحث عن قبح التشريع و حرمة : ٢٢٥
- تتمة : في جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها : ٢٣١
- مبحث في حجية الظهور : ٢٣٩
- مبحث في حجية قول اللغوي : ٢٤٩
- مبحث في حجية الإجماع : ٢٥٣
- مبحث في حجية الشهرة الفتوائية : ٢٦١
- مبحث في حجية خبر الواحد : ٢٦٧
- في موضوع علم الأصول : ٢٦٧

٢٧٥	أدلة عدم حجية خبر الواحد:
٢٧٥	في الاستدلال بالكتاب على عدم حجية خبر الواحد:
٢٨١	في الاستدلال بالسنة على عدم حجية خبر الواحد:
٢٨٣	أدلة حجية خبر الواحد:
٢٨٣	في الاستدلال بالكتاب على حجية خبر الواحد:
٢٨٣	آية النبأ:
٢٨٨	تكملة:
٣٠٦	آية النفر:
٣١٠	الاستدلال بالأخبار على حجية خبر الواحد:
٣١٣	الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية الخبر:
٣١٧	الفرق بين الانسداد الكبير والصغير:
٣١٨	نقل كلام بعض الأعظم ووجوه النظر فيه:
٣٢٤	ميزان انحلال العلم الإجمالي الكبير والصغير:
٣٢٧	مواقع للنظر في كلام بعض الأعلام:
٣٣٣	في ما استدل به على حجية مطلق الظن:
٣٤٥	في مقدمات الانسداد:
٣٥٤	القول في اختلاف نتيجة دليل الانسداد باختلاف المبني:
٣٦١	الكلام في المقدمة الثالثة وهي الرابعة عند الآخوند:
٣٦١	نقل كلام المحقق الخراساني في المقام ووجوه النظر فيه:
٣٦٤	في ما استدل به على عدم وجوب الاحتياط في جميع الوقائع:
٣٧٤	إشكالات بعض الأعظم على المحقق الخراساني ووجوه النظر فيها:

الفهارس العامة

- ١- فهرس الآيات القرآنية ٣٨٩
- ٢- فهرس الأحاديث الشريفة ٣٩١
- ٣- فهرس أسماء النبي والائمة عليهم السلام ٣٩٥
- ٤- فهرس الأسماء والكنى ٣٩٧
- ٥- فهرس الكتب ٤٠٧
- ٦- فهرس موضوعات الكتاب ٤١٩